3 1761 08382012 6

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf55gese

q 99 c

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Dr. M. BRANN.

Jg. 55

Fünfundfünfzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, NEUNZEHNTER JAHRGANG.

BRESLAU.
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.
(BARASCH UND RIESENFELD.)
1911.

DS
101
M6
Jg55

Die Christusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft.

Von J. Scheftelowitz.

Wahrheit ist das wesentliche Ziel jeder wissenschaftlichen Forschung. Eine Untersuchung, die den Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erhebt, muß in erster Linie auf gründlichen und zuverlässigen Quellenstudien beruhen. In wie fern nun ein viel gelesenes Buch, das in den letzten Wochen und Monaten beinahe zum Mittelpunkte eines kleinen Literaturkreises geworden ist, dieser elementaren Forderung entspricht, soll in den nachfolgenden Darlegungen geprüft werden. Es handelt sich um die »Christusmythe« von A. Drews[1]). Der Gegenstand, den das Buch behandelt, gehört in den Bereich der Religionsgeschichte — ein Gebiet, das auch in dieser Zeitschrift, insoweit das Judentum in Frage kommt, eine Pflegestätte findet. Im Grunde hätte sich die Prüfung demnach auf die Abschnitte beschränken können, die sich besonders auf das Judentum beziehen. Im Interesse der Wahrheit ist es aber geboten, möglichst das Ganze zu berücksichtigen und einmal gründlich die Art und Weise zu beleuchten, in welcher heute zahlreiche mit biblischen Fragen sich beschäftigende Vertreter der vergleichenden Mythologie auf pseudo-wissenschaftlicher Grundlage nach unzulänglicher Methode beliebige geschichtliche Persönlichkeiten in mythologische Schemen aufzulösen bemüht sind. Von religiöser Voreingenommenheit weiß ich mich durchaus frei bei meinem Urteil. Uns Juden von heute interessiert es kaum, ob Jesus existiert hat oder nicht. Wir stehen daher diesen Forschungen völlig unbefangen gegenüber.

[1]) 3. Aufl. Jena 1910.

In einigen bündigen, stilvollen Sätzen führt Drews zunächst, ohne eine Begründung zu versuchen, die altisraelitische Religion auf den Parsismus zurück. »Der alte Volksgott Jahve« sagt Drews (S. 6) — »hat sich nach dem Vorbilde des altpersischen Ahuramazda aus einem Feuer-, Licht- und Himmelsgott zu einem Gotte überirdischer Lauterkeit und Heiligkeit entwickelt.« Dieses ist schon darum unrichtig, weil bereits Propheten der vorpersischen Zeit, wie Hosea, Amos, Micha die göttliche Weltmacht der Gerechtigkeit und Liebe verkündet und gelehrt haben, daß Gott alle Völker richte, und er ein gütiger Vater sei, der den Menschen nur mit blutendem Herzen zu dessen eigenem Wohle strafe. Zu der erhabenen Idee dieser Propheten, daß Gott vom Menschen keine Opfer verlange, sondern vor allen Dingen Gerechtigkeit, werktätige Liebe und Demut (Micha 6, 6 - 8; Hos. 6, 6; Am. 5, 21—25; Jer. 7, 21—23; Jes. 1, 11—17), hat sich die persische Religion niemals emporringen können. Drews fährt aber fort: »Es ist sicher, daß der alte, israelitische Jahve erst unter dem Einflusse der Perser und ihres bildlosen Gottesdienstes jenen vergeistigten Charakter angenommen hat, den man ihm heute nachrühmt« (p. 7). Auch dieses widerspricht völlig den Tatsachen. Die altpersischen Quellen lehren vielmehr, daß das bereits aus vorpersischer Zeit herrührende altbiblische Verbot, sich Gott unter dem Bilde eines körperlichen Wesens vorzustellen, oder die Naturkräfte anzubeten, der altpersischen Religion stets fremd gewesen ist. Auf den altpersischen Achämenideninschriften sieht man vielmehr die oberste Gottheit Ahuramazda abgebildet. Gerade die Anbetung der Natur und der Elemente, die Vergötterung der Gestirne, des Feuers, des Wassers und der Erde sind die wesentlichen Charakterzüge des Ahuramazda-Glaubens. Drews entstellt gänzlich die Ahuramazda-Religion.

Um von ihr Judentum und Christentum ableiten

zu können, erfindet er eine neue persische Religion. Er behauptet, der Gott Mithra sei identisch mit dem persischen Heiland Saoshyant. »Mithra ist der Mittler, Retter und Heiland der Welt« (S. 7). »Saoshyant ist in der Phantasie des Volkes unwillkürlich zu einem göttlichen Wesen verklärt und mit der Gestalt des Mithra in eins zusammengeflossen« (S. 9). Unter dem Einfluß dieser persischen Anschauung wäre nach Drews »bei den biblischen Propheten der Messias mehr und mehr in die Rolle eines Gottkönigs eingerückt.« (S. 9—10). Dieses von Drews als feststehende Tatsache Vorgetragene entspricht nicht der Wahrheit.

Gemäß der altpersischen Lehre hat weder der oberste Gott Ahuramazda noch irgend ein anderer Gott mit der Totenerweckung und der Verjüngung der Welt etwas zu tun. Dieses ist allein das Werk des Saoshyant und seiner Helfer, die aus 15 Männern und 15 Jungfrauen bestehen. Saoshyant belohnt oder bestraft dann die Menschen im Auftrage des Ahuramazda (Bundahish c 30). Dann wird Ahuramazda mit seinen sechs Erzengeln den Satan Angromainyu und dessen dämonische Schar bekämpfen. An diesem jüngsten Gericht ist Mithra überhaupt nicht beteiligt. Mithra ist der Gott der Sonne, der Wahrheit, der Verträge und der Beschützer der Triften. Er und zwei andere Gottheiten Sraosha und Rashnu sind die Richter der Einzelseele unmittelbar nach ihrem Tode (vgl. Yasht 10—12). Der Heiland Saoshyant darf demnach unter keinen Umständen mit Mithra identifiziert werden. Saoshyant wird im altpersischen Religionsbuch Avesta, Yasna 26, 10 ausdrücklich als ein Mensch bezeichnet. Wie soll man übrigens Herrn Drews ernst nehmen, wenn er auf S. 8 behauptet, Sraosha wäre nur eine andere Bezeichnung für Saoshyant? Gesetzt dieses wäre richtig, dann würde doch mit eiserner Notwendigkeit daraus zu folgern sein, daß Mithra und Saoshyant-Sraosha zwei verschiedene Gestalten seien, während doch ausdrücklich an-

gegeben wird, daß Mithra und zwei andere Gottheiten, Sraosha und Rashnu, die Richter der Unterwelt sind. Ferner sagt er S. 91 ausdrücklich, daß der persische Messias nur ein Meschia, ein Mensch, sei, während er ihn oben mit dem unsterblichen Gott Mithra identifiziert hat.

Seine weitere Behauptung, daß der altisraelitische Messias ein Gottkönig sei, ist nicht minder falsch. Bereits die Propheten der vorpersischen Zeit stellen den König-Messias nur als den weisen Weltenkönig aus dem Hause Davids hin, den Gott für das zukünftige Gottesreich bestimmt hat (vgl. Schürer: Geschichte des Jüdischen Volkes 4. Aufl. II, 584 ff). Eine treffliche Charakteristik über das messianische Hoffen des Judentums aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. gibt uns der christliche Verfasser der Philosophumena IX, 30: Seinen Ursprung, sagen die Juden, werde der Messias haben aus Davids Geschlecht, aber nicht aus einer Jungfrau und dem heiligen Geiste, sondern von Mann und Weib, wie es allen bestimmt ist, aus Samen geboren zu werden. Dieser werde König sein über sie, ein kriegerischer und mächtiger Mann, der das ganze Volk der Juden versammeln und mit allen Völkern Krieg führen und den Juden Jerusalem als königliche Stadt aufrichten werde, in welcher er das ganze Volk sammeln und wieder in den alten Zustand versetzen werde, so daß es herrschen, den Opferdienst verwalten und lange Zeit in Ruhe wohnen werde. Darnach werde sich gegen sie insgesamt Krieg erheben; und in jenem Kampfe werde der Messias durchs Schwert fallen. Nicht lange darnach werde das Ende und die Verbrennung der Welt erfolgen, und so werde sich das erfüllen, was man inbetreff der Auferstehung glaube, dann werde einem jeden die Vergeltung nach seinen Werken zu teil werden.«

Drews macht den altpersischen Gott Mithra mit Gewalt zum Typus der Gestalt Christi. Er nennt Mithra nicht nur den »göttlichen Sohn« (S. 16), den »Heiland und Retter der

Welt« (S. 16), sondern er macht ihn auch zum Gott-Vater. »Ja, er war im Grunde Ahuramazda selbst, aus seiner überirdischen Lichtigkeit gleichsam herausgetreten und zu konkreter Individualität verdichtet« (S. 7). Von diesem ganzen Hirngespinst weiß die Ahuramazda-Religion nichts. Der Gott Mithra kommt bereits im Rigveda der alten Inder vor und ist daher der arischen Urzeit angehörig und bedeutend älter als der spezifisch altpersische Gott Ahuramazda. Ursprünglich scheint er überhaupt von der Ahuramazda-Religion ausgeschlossen worden zu sein, denn in den ältesten Partien des Avesta wird Mithra noch nicht erwähnt, ebenso wenig wird er in den ältesten Achämenideninschriften genannt. Da aber von der arischen Urzeit her der Glaube an Mithra im Volke weiter lebte, scheint er nachträglich erst in die altpersische Religion aufgenommen zu sein. Bereits in einem assyrischen Text, der aus der Zeit vor der Zerstörung Ninives stammt, wird als nichtassyrischer Name für den Sonnengott der Mithra erwähnt (vgl. Western: Asia Inscriptions III, S. 69, Nr. 5, 63). Ebenso wie alle übrigen guten Götter ist auch Mithra in der altpersischen Religion ein Geschöpf des höchsten Gottes Ahuramazda (vgl. Yasht 19, 35, 98). Die Ahuramazda-Religion hat den Mithra weder in der vorchristlichen Zeit noch in der nachchristlichen Sassaniden-Periode zum »Heiland und Retter der Welt« werden lassen. Wohl könnte dieses in den Mithramysterien der spätrömischen Kaiserzeit, die neben persischen Elementen auch viele fremde Ideen aufgenommen hat, der Fall gewesen sein; denn diese nachchristlichen Mithramysterien haben, ebenso wie der zur gleichen Zeit auftretende Isis-, Serapis-, oder Sabazioskult, einen wohl vom Einfluß der jüdischen Religion herrührenden monotheistischen Zug angenommen. Es bricht sich in diesen Mysterien die Anschauung Bahn, daß die höchste Gottheit, mag sie Mithras, Isis, Serapis oder Sabazios heißen, das einzig göttliche Wesen sei, das aber auch unter

verschiedenen Formen auftritt. Diese nachchristlichen Mysterien sind mehr oder weniger vom Judentum beeinflußt. Dem Parsismus, mit dem allein das Judentum in nähere Beziehung getreten ist, ist die Auffassung, daß der Gott Mithra beim Jüngsten Gerichte als Heiland (S a o s h y a n t) auftrete, vollständig fremd.

Herr Drews aber versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß »nach persischem Glauben Mithra der leidende Erlöser und Mittler zwischen Gott und Welt« wäre (Drews S. 45). Er sagt: (S. 93) »Aber auch Mithra opfert sich für die Menschheit, denn der Stier, dessen Tötung durch den Gott im Mittelpunkt aller kultischen Darstellungen des Mithra steht, ist ursprünglich kein anderer als Mithra selbst.« Dieses sein eigenes Phantasiestück stützt sich weder auf die religiösen Schriften der alten Perser noch auf die nachchristliche Pehlevi-Literatur der Sassaniden, in denen die Zarathustra-Religion weiter ausgebildet ist. Ein mittelpersiches Werk aus der Sassanidenzeit berichtet nur, daß der Messias S a o s h y a n t, unterstützt von seinen Assistenten, am Ende der Zeiten den himmlischen Stier H a d a y o s h, mit dem die ersten Menschen ursprünglich von einer Gegend zur andern reisten, schlachten werde. Aus dem Fett dieses Stieres wird er dann den Unsterblichkeitstrank herstellen, den er hierauf allen Frommen verabreichen wird (s. Bundahish 19, 13; 30, 25). Auch in dem nachchristlichen Mithraskult spielt dieser Unsterblichkeitstrank, der aus dem Fette des himmlischen Stieres gewonnen wird, eine große Rolle (vgl. A. Dieterich: Bonner Jahrh. 1902 S. 32). Das altpersische Religionsbuch Avesta aber kennt diese Vorstellung überhaupt noch nicht. Dort wird nur ein himmlischer Stier genannt, welcher der Anwalt der irdischen Rinder ist. So oft die irdischen Rinder von den Menschen mißhandelt werden, fleht er die Hilfe Ahuramazdas an (Yasna 29; Bundahish c 4).

Man überblicke nun nochmals die Behauptungen

unseres Mannes der Wissenschaft. Nach ihm soll zunächst der Heiland Saoshyant kein anderer sein als der Gott Mithra selbst und zugleich der himmlische Stier. Wie kann dieses nur möglich sein, da doch der Messias den Stier schlachtet? Um diesen Gott Mithra dann mit den Christus-Erzählungen in völlige Übereinstimmung zu bringen, läßt Drews den Mithra von einer jungfräulichen Mutter Mihr abstammen. Er sagt (S. 78): »Bei den Persern erscheint die jungfräuliche Mutter Mithras unter dem Namen Mihr, was ebensowohl »Himmel« wie »Liebe« bedeutet.« Allein diese Aufstellung ist ganz unmöglich, denn Mihr ist die regelrechte mittelpersische und neupersische Lautentwicklung des altpersischen Wortes Mithra. Demnach verhält sich Mihr zu Mithra wie neuenglisch brain zu altenglisch: brœgen. Mihr ist lautlich wenigstens über 600 Jahre jünger als altpersisch Mithra und bedeutet zunächst ebenso wie das altpersische Wort »Freundschaft, **Gott Mithra**«, ferner »Liebe, Sonne« (aber niemals »Himmel«). Daß aber der männliche Mihr gleichzeitig die jungfräuliche Mutter seiner eigenen Person sei und er außerdem wenigstens 600 Jahre älter als seine Mutter sei, ist nichts anderes als eine bloße Erfindung des Herrn Professor Drews.

Nicht Mithra, sondern der Messias wird vielmehr nach dem Parsismus von einer Jungfrau geboren, die sich in einem See badet, in welchem etwas vom Samen des Zarathustra aufbewahrt ist (vgl. Grdr. d. Iran. Phil. II, p. 586; Epistles of Manuščihar II, 3, 3; Dad i-Dinik 2, 10; 48, 30).

Gerade die aus dem Parsismus hevorgegangenen Mithramysterien sind erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. zu den Römern gelangt. Sie sind nicht direkt von Persien nach Europa eingedrungen, sondern über Mesopotamien und Kleinasien, so daß sie nicht nur babylonische und syrische Anschauungen in sich aufgenommen haben, sondern auch entsprechend den übrigen spätorientalischen Kulten sich nicht dem monotheistischen Einflusse

des Judentums entziehen konnten[1]). Der dem syrischen Kulte eigentümliche Glaube, daß der Sonnengott die frommen Seelen zum Himmel führe (vgl. F. Cumont: Die oriental Religion, Leipzig 1910, S. 292), ist auch von den Mithramysterien übernommen, so daß Mithra einerseits zum psychopompen Gott wurde, andererseits mit dem Heiland identifiziert wurde[2]), der am Ende der Zeiten alle Menschen auferwecken und den Frommen den wunderbaren Trank der Unsterblichkeit reichen wird. Die Idee des leidenden Messias hat das Christentum aus dem Judentum genommen. Nach Talmud Sukka 52a wird vor dem Auftreten des Messias ben David ein Vorläufer erscheinen, nämlich Messias ben Josef, der im Kampfe gegen die Bösen fallen wird. Diese Anschauung hat ihren Ursprung in Jes. 53, 2—10, wo von einem leidenden und sterbenden Heiland die Rede ist. »Nur unsere Leiden trug er, und unsere Schmerzen lud er sich auf ... Strafe traf ihn zu unserem Heile, und durch seine Wunden sind wir genesen« (vgl. auch Sanhedrin 98b). Darum erscheint auch Jesus als Sohn des Josef. Gerade zur Zeit des Herodes war eine sehnsuchtsvolle Erwartung nach dem Messias eingetreten. Manche wollten sogar Johannes den Täufer für den Messias ansehen (vgl. Lucas 3, 15).

Talmudische Quellen aus dem Jahre 100 n. Chr. bezeichnen Jesus als den Sohn des Pantera (bezw. Pandera) aus Nazareth. Zur Zeit des Rabbi Akiba und Ismael wird ein Jünger Jesu erwähnt, der im Namen des Ješû'a ben Pantera zu heilen pflegte (vgl. H. L. Strack, Jesus nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910, S. 21 u. 23 f.). Auch der Kirchenvater Origenes (um 200 n. Chr.) bestätigt, daß die Juden Jesus für den Sohn des Παντήρα

[1]) Siehe hierüber meine Abhandlung im Arch. f. Religionswiss. 1911. Heft 3, Abschnitt 8.

[2]) Vgl. F. Cumont, Les mystères de Mithra I (Paris 1894), p. 310.

halten (Strack ebenda S. 9). Dieses scheint der ursprüngliche Name des Vaters des historischen Jesus gewesen zu sein. Dieser Personenname kommt in griechischen Inschriften häufig vor (vgl. Deißmann, Oriental. Studien für Th. Nöldeke 1906, p. 873 f.). Von seinen Jüngern ist wohl Jesus zunächst als der leidende jüdische Messias, also als Messias ben Josef aufgefaßt worden. Demgemäß hat sein Vater von nun ab notwendigerweise Josef heißen müssen. Die ältere Lesart von Matth. 1, 16, wie sie die syrischen Handschriften bieten, lautet daher »Josef, dem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesum, welcher Messias genannt wird (vgl. P. W. Schmiedel in Protest. Monatshefte VI, 3, S. 86). Da Josef als der Vater Jesu hingestellt wurde, hat man nun zum Beweise seiner vornehmen Abstammung ein langes Geschlechtsregister für Josef aufgestellt (Matth. 1, 1—16; Luk. 3, 23—38). Wäre Jesus gleich von vornherein als Messias ben David aufgefaßt worden, so hätte die älteste Überlieferung nicht Nazareth (z. B. Luc. 1, 26; 2, 4), sondern Bethlehem als seine Geburtsstätte erwähnt.

Durch Einfluß der im römischen Reiche weit verbreiteten orientalischen Mysterien ist dieser leidende und sterbende Messias im Christentum zu einer leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gottheit geworden. In manchen orientalischen Kulten, die gerade bei Beginn der christlichen Zeitrechnung in Rom einen gewaltigen Aufschwung genommen haben, leiden und sterben die Götter wie Osiris, Attis, Adonis und werden von einer Göttin beweint, von Isis, bezw. Cybele oder Astarte. Ebenso wie diese betrauern auch die Mysten in ihren Trauergottesdiensten den dahingeschiedenen Gott. Aber die Gottheiten stehen nachher wieder auf und mit Jubel wird ihre Wiederauferstehung von den Mysten, die deren leidenvollen Tod und Wiederauferstehung in ihrer Phantasie durchzuleben versuchen, gefeiert (vgl. Hepding, Attis, Gießen 1903, S. 166 u. 197). In einem heiligen Gebete des Attis-Kultus heißt es:

»Fasset Vertrauen, ihr Gläubigen, denn der Gott ist gerettet; und auch für uns wird aus unseren Mühsalen Erlösung hervorsprießen« (Hepding, Attis, S. 167)[1]). Gerade der Attis-Kult hatte manche Ähnlichkeiten mit christlichen Bräuchen, was schon die alten Kirchenväter bemerkten.

Die Magna mater, die große Mutter, die im Attis-Kult die Mutter aller Götter ist, verglich man mit der Mutter Gottes. Auch deren Sohn und Geliebter wird nach seinem Tode wiederauferweckt. Ein christlicher Autor, der gegen 375 n. Chr. in Rom lebte, bemerkt hierzu: »Am 24. März, dem Dies sanguinis, beging man, wie wir gesehen haben, eine Trauerfeier, bei welcher die Gallen (die Priester des Attis-Kultes) ihr Blut verspritzten und bisweilen sich verstümmelten zum Gedächtnis an die Verwundung, welche den Tod des Attis verursacht hatte, und man schrieb dem auf solche Weise vergossenen Blute eine versöhnende und erlösende Kraft zu. Die Heiden behaupteten infolgedessen, daß die Kirche ihre heiligsten Riten nachgeahmt hätte, indem sie, wie jene, aber nach ihnen, um die Zeit des Frühlingsaquinoktiums ihre Charwoche feierte, zur Erinnerung an das Opfer am Kreuz, bei welchem das Blut des

[1]) Das Urchristentum, das, wie wir am Schlusse ausführen werden, an die allgemeinen Vorstellungen der heidnisch-römischen Zeit angeknüpft hat, hat sie nur christlich umgedeutet. Auch der Christ ist bestrebt, den göttlichen Christus »zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, daß er seinem Tode ähnlich werde« (Philipper 3, 10). Der Christ ist »mit Christo gekreuzigt« (Gal. 2, 19) und »mit Christo« auferstanden« (Kol. 3, 1). Das Christentum scheint gerade aus dem Attiskult manche Ideen entlehnt zu haben. Attis ist »der Erstling derer, die sterben und wiederauferstehen zu einem neuen Leben« (Hepding, Attis, S. 197). Auch im N. T. heißt Christus »der Anfang und der Erstgeborene von den Toten« und »der erste aus der Auferstehung von den Toten«, er ist »der Erstling« (I Kor. 15, 20. 23; Röm. 8, 29; Kol. 1, 18; Apostelg. 26, 23; Offenb. 1, 5). Auf der Ähnlichkeit der Osterfeier der griechischen Kirche mit dem Attiskult macht Hepding, S. 167, Anm. 3 aufmerksam.

Lammes Gottes ihrer Angabe nach die Menschheit erlöst habe«. St. Augustinus, der sich über diese gotteslästerliche Äußerung entrüstet, erzählt, daß er einen solchen Kybele-Priester gekannt habe, der dabei blieb: Et ipse Pileatus christianus est' »der Gott in der phrygischen Mütze (d. i. Attis) ist ebenfalls ein Christ« (F. Cumont: D. oriental. Religionen, Leipzig 1910, p. 85). Der christliche Messias steht demnach in keiner Beziehung zu Mithra.

Von manchen anderen groben Fehlern wimmelt Drews' Buch. So sieht er auch im Perserkönig Cyrus den Sonnengott Mithra. Denn nach ihm ist »Cyrus (gr. Kyros) im persischen der Name der Sonne, Khoro, und Kyris oder Kiris ist der Name des Adonis auf Cypern; daraus geht hervor, daß die Geschichte der Geburt des Cyrus durch eine Übertragung aus dem Mythenkreise des Sonnengottes auf den König Cyrus zustandegekommen ist« (Drews S. 53). Ein wahrhafter Rattenkönig von Konfusion. Zunächst heißt der Perserkönig in den Achämenideninschriften Kurush und wird von mehreren Gelehrten als ein arischer Eigenname angesehen, der auch im altindischen Epos belegt ist (s. Bezzenbergers Beitr. z. Kunde d. indogerm. Sprachen 25, 312 Windischmann: Zendstudien S. 137). Diesen altpersischen Namen will nun Drews von einem persischen Wort khoro »Sonne« ableiten. Nur schade, daß dieses Wort im Persischen gar nicht existiert. Meint er vielleicht das altpersische Wort huwar = altindisch suvar Sonne, dessen neupersische Form chvar und chur ist? Da die Lautentwicklung der neupersischen Formen erst in nachchristlicher Zeit stattfand, so kann man sie doch unmöglich zur etymologischen Erklärung eines altpersischen Namens verwenden. Das arische Wort suvar ‚Sonne' = ap. huvar kann ebenfalls nicht zur etymologischen Erklärung des k in Kurush herangezogen werden, da der altpersische Laut niemals zu k hätte werden können. Ferner darf Drews unmöglich altpersisch Kurush mit Kiris,

dem Namen des Adonis auf Cypern, zusammenbringen, da einerseits der Adoniskult aus Phönizien stammt, andererseits Cypern eine ursprünglich phönizische Kolonie ist, so daß Kiris sicherlich ein semitisches Wort ist, während Kurush ein indogermanischer Name ist. Die historische, vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft existiert aber nun einmal für Drews nicht. Durch diese bekanntlich etwa vor 70 Jahren von Bopp begründete Wissenschaft will sich seine ungebundene Phantasie keineswegs in Fesseln schlagen lassen.

Hier noch ein kleines Beispiel seiner zügellosen Kombinationsgabe: »An den Namen des verjüngten und wiederauferstandenen Mithra, an Saoshyant oder Sosiosch erinnert griech. Saos, der Sohn des Zeus oder des Heilgottes Hermes. Sein Name kennzeichnet ihn als den Opferer (Sanskrit: Savana »Opfer«), und er erscheint umsomehr als eine abendländische Form des Opfergottes und Somabereiters Agni, als auch Dionysos den Beinamen Saos oder Saotes führte, als Spender des Weines sein Blut für das Heil der Welt vergossen habe« (Drews S. 97). Zunächst ist die Form Sosiosch eine willkürliche Erfindung; dagegen ist altpersisch Saoshyant vom altpersischen Verb. sav' nutzen, fördern, abgeleitet und ist mit sanskrit çuna ‚Gedeihen' urverwandt. Nun lehrt die vergleichende historische Sprachwissenschaft, daß altpersisch s (= skr ç) auf ein indogermanisches k zurückgeht, das in der griechischen Sprachgeschichte stets als k auftritt. Folglich kann altpersisch Saoshyant unmöglich mit gr. Saos zusammenhängen. Dieser griechische Name Saos darf aber auch nicht mit sanskrit Savana ‚Soma-Libation' zusammengestellt werden, da skr. s = indogermanisch s ist, was im Griechischen vor einem Vokal zu einem Hauchlaut (Spiritus) geworden ist. Derartige willkürliche Zusammenstellungen erinnern mich lebhaft an meine Gymnasialzeit, wo ich als Ober-

sekundaner englisch brain für urverwandt mit griechisch frén (φρήν) ‚Verstand' hielt. Solche Wortspielerei enthüllt sich auch in folgendem Satze, den wir S. 91 lesen: »Übrigens bedeutet der Ausdruck Messias in gewissem Sinne nur einfach ‚der Mensch'; dem hebräischen Meschiach nämlich entsprechen die Namen Meschia und Meschiane [!] wie in der Mazda-Religion die ersten Sterblichen, die Ureltern der gefallenen Menschheit hießen, die nun ihrer Wiedererhöhung durch einen andern Meschia ‚Menschen' entgegenharrte. Auch den Juden war diese Bedeutung des Wortes Messias nicht fremd, wenn sie den letzteren als den neuen Adam in die Mitte der Zeiten stellten. Denn Adam heißt gleichfalls soviel wie Mensch; der Messias als der neue Adam war demnach auch für sie nur eine Erneuerung des Urmenschen in erhöhter und verbesserter Gestalt«. Alles das ist natürlich grundfalsch.

In dem altpersischen Religionswerk Avesta wird der Urmensch, von dem die ganze Menschheit abstammt, Gâyomareta genannt, dagegen wird der Messias Saoshyant als der »letzte Mensch« angesehen (s. Yasna 26, 10; Bundahish 24, 1; 3, 19 ff; 30, 7; 31, 1; 15). Diese persische Anschauung ist auch in die jüdische Kabbalistik eingedrungen. Nach dem Sohar wird der Messias die letzte der Seelen sein, die Gott in das Körperleben eingehen läßt (vgl. Graetz, Gesch. d, Juden VII[5], Leipzig 1894, S. 68). Zuerst erwähnen die frühestens im 5. Jhdt. n. Chr. entstandenen, Parsi-Werke der Sassanidenzeit, daß das aus dem Namen des Gayomareta hervorgegangene Menschenpaar Mataro und Mâtaroyâo bezw. Maharîh und Maharîyâoyîh hieß (vgl. Bundahish 15, 2; E. W. West: Pahlavi-Texts P. 1. Oxford 1880 S. 53 Anm.) Das etwa aus dem 5. Jhrh. stammende Parsi-Werk: Bundehish (c 15, 6) nennt dieses Menschenpaar auch Mâshya und Mâshyôî. Da aber Gâyomareta der erste Mensch ist, so wird auch der Heiland Saoshyant bei der Wiederauferstehung zuerst

diesen ins Leben zurückrufen (Bundahish 30, 7). Übrigens wird weder im Alten Testament noch in der spezifisch jüdischen Literatur der Messias als der »neue Adam« angesehen. Hier gibt wenigstens Drews zu, daß der persische Messias ein Mensch sei und nicht der Gott Mithra und steht somit im Widerspruch zu seinen eigenen obigen Behauptungen.

Ferner sollen nach Drews (S. 11) die Juden »die Vorstellungen einer Auferstehung der Toten und eines Jüngsten Gerichts« natürlich aus dem Parsismus übernommen haben. Allein Edwin Albert hat kürzlich in einer sehr gelehrten Arbeit: »Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung« (Königsberg 1910) nachgewiesen, daß der israelitische Auferstehungsglaube durchaus als auf selbständiger Entwicklung beruhend angesehen werden muß und nichts vom Parsismus entlehnt hat. Die weitere Behauptung, daß die Satansvorstellung des Alten Testaments ebenfalls von den Persern stamme, habe ich bereits in meinem Werke: Arisches im Alten Testament II, 51—53 (Berlin 1903) widerlegt.

Um so unbegreiflicher ist es, wie er in seinem Vorwort zur 3. Aufl. sagen kann: »Ich blicke auch den ferneren Angriffen der Gegner mit völliger Gemütsruhe entgegen im Vertrauen darauf, daß eine Arbeit, wie die meinige, die aus ernsten Beweggründen entsprungen und mit entsagungsvoller Hintanstellung persönlicher Vorteile durchgeführt ist, nicht verloren, sondern dem geistigen Fortschritte der Menschheit nur dienlich sein kann.« Spricht so ein Vertreter ernster Wissenschaft, der in seinem Werke nicht einmal die elementarsten Grundsätze wahrer Wissenschaft beachtet hat?

Nun nur noch ein Wort über die Art und Weise, wie Herr Drews das aus indischen Religionsquellen stammende Material verwertet hat. In den letzten Jahrzehnten haben mehrere Indologen auf viele buddhistische Legenden hingewiesen, die manche Ähnlichkeiten haben mit christlichen

Erzählungen und haben ohne weiteres angenommen, daß nur Indien die Urquelle für solche christliche Erzählungen sein könnte. Allein der Leipziger Indologe Professor Windisch, der im Schlußkapitel seines vor drei Jahren erschienenen Werkes »Buddhas Geburt«[1]) die zahlreichen Übereinstimmungen der buddhistischen Erzählungen mit den christlichen behandelt, gelangt zu dem Resultate, daß hier keine Entlehnungen stattgefunden haben, sondern die Ähnlichkeiten zwischen manchen christlichen und buddhistischen Berichten nur als Parallelen im eigentlichen Sinne des Wortes, als »Linien, die sich nicht berühren und nicht schneiden«, aufzufassen sind. Drews, der nun in seinem Werke das von den Indologen aufgehäufte Material wiedergibt, behauptet, ohne die obenerwähnte gelehrte Arbeit Windischs zu kennen, daß Indien die Urheimat der christlichen Erzählungen sei. Aber er begnügt sich nicht mit dem zuverlässigen, sekundären Material, das er bei den Indologen gefunden hat, sondern erfindet hiezu noch eigene beweiskräftige Stücke.

Der indische Gott Pûshan, der Beschützer der Pfade und Herden, wird ohne weiteres mit dem Gotte des Feuers, Agni, identifiziert »Pushan ist nur eine Form des Agni« (S. 99). Pûshan verhält sich aber zu Agni wie in der griechischen Mythologie Pan zu Hephaistos. Ich muß annehmen, daß auch hier Drews nur aus Unkenntnis des Materials zu seiner wunderlichen Behauptung gelangt ist. Denn Pûshan führt häufig den Beinamen Aghrni, was er wohl entgegen den Lautgesetzen mit dem Namen Agni in Beziehung gebracht zu haben scheint. Nach seiner Meinung ist neben dem persischen Mithra der indische Gott Agni mit dem »Christusmythus« verflochten. Und zwar wird der Agni zu diesem Zwecke gewaltsam zurechtgestutzt. Eigenschaften, die eigentlich andern Göttern eigentümlich sind, werden ohne weiteres dem Agni zugesprochen. So nimmt

[1]) = Abhandlungen d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 26, II.

nach den indischen Schriften Vishnu als rettender Gott zuweilen die Gestalt eines Fisches an[1]), ebenso wie Apollo den in Gefahr schwebenden Seefahrern oft in der Gestalt eines Delphins Hilfe bringt. Agni dagegen erscheint niemals in Fischgestalt. Allein Drews behauptet: »Auch der Fisch kommt bereits im indischen Feuerkultus vor und scheint hier ursprünglich den im Wolkenwasser schwimmenden Agni zu repräsentieren« (S. 100). Daß übrigens das christliche Fischsymbol nicht aus Indien stammt, hat sehr eingehend H. Dölger in der Römischen Quartalschrift 1909 bewiesen. Es stammt wie ich es in einer Arbeit ausführlich dargelegt habe, aus dem Judentum.[2]) Da ich in meiner Abhandlung das gesamte Material über das Fischsymbol aus den jüdischen Quellen zusammengestellt habe, so vermag ich folgenden Satz von Drews einfach als ein Phantasiegebilde zu bezeichnen: »Die Rabbiner nannten den Messias Sohn Ben Josef Dag, Dagon »den Fisch« und ließen ihn aus dem Fische geboren werden, weshalb die Juden am Versöhnungsfeste noch lange einen Fisch zu schlachten pflegen« (S. 100). Dieses ist vollständig erfunden. Ich möchte wissen, in welcher **primären** Quelle Herr Drews dieses Ungetüm gefangen hat.

Den Agni sucht Drews dann weiter gewaltsam zum Urtypus des christlichen Messias zu machen; deshalb erfindet er, daß Agni bei seiner Geburt getauft worden sei. Die christliche Taufe geht aber weder auf Indien noch auf Persien zurück, sondern hat sich aus der urjüdischen Sitte entwickelt, daß ein Heide, der in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen werden wollte, ein Tauchbad im fließenden Wasser nehmen mußte (vgl. Schürer: Gesch. d. jüd. Volkes, 4. Aufl. III, 182 ff.). Auf altrömischen Katakombenbildern des

[1]) Vgl. Pischel: Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1905 S. 506 ff.

[2]) Meine Arbeit erscheint Heft 1 bis 3 des Archiv für Religionswissenschaft 1911.

2. Jahrhunderts n. Chr. sieht man zuweilen zum Zeichen dafür, daß der dahingeschiedene Römer der judenchristlichen Gemeinde angehört habe, bildlich dargestellt, wie der ehemalige Heide das nach jüdischem Gesetze vorgeschriebene Tauchbad in einem Quellwasser genommen hat (vgl. A. de Waal: Roma sacra, München 1905, S. 65 f.).

Nur noch ein charakteristisches Beispiel für die Trugwissenschaft, hinter der sich Unwissenheit und Methodelosigkeit birgt, will ich den Lesern anführen. Drews (S. 82) behauptet: Ebenso wie der jüdische Messias, Maschiach, ein Gottesgesalbter sei, so wäre auch der Gott Agni bei seiner Geburt »gesalbt« worden. »Im Hebräischen« — sagt Drews S. 92 — heißt »Messias, der Gesalbte«, aber auch Agni führt als Opfergott den Namen »der Gesalbte«, a k t a; ja es scheint, als ob C h r i s t u s als Übersetzung von Messias mit Agni in Beziehung steht, denn der Gott, der bei seiner Geburt mit Milch oder dem heiligen Somatranke und Opferbutter übergossen wird, führt den Kultbeinamen H a r i; dieses Wort bezeichnet ursprünglich den durch Salbung mit Fett und Öl hervorgebrachten Lichtglanz. Es klingt in dem griechischen C h a r i s, einem Beinamen der Aphrodite, an und ist in dem Verbum c h r i o »salben« enthalten, von welchem Christos die Partizipialform ist«.

Dieser scheinbar von Gelehrsamkeit triefende Satz ist aus Unmöglichkeiten zusammengesetzt. Untersuchen wir: 1. ob der Begriff des Messias sich wirklich mit altindisch a k t a deckt; 2. ob wirklich H a r i der mit Fett und Öl hervorgebrachte Lichtglanz bedeutet; 3. ob H a r i lautlich mit griechisch C h a r i s und c h r i o zusammenhängt.

Es war eine altisraelitische Sitte, daß der Hohepriester und der König stets durch eine Ölsalbung des Hauptes geweiht wurden. Daher ist nicht nur der Hohepriester ein M â s c h i a c h (»Gesalbter«, 3. Mos. cap.. 4 u. 6), sondern auch der König ein »Mâschiach Gottes« oder bloß »Mâschiach«. Selbst heidnische Könige, wie der syrische König Hasael

(I Kön. 19, 15) und Cyrus (Jes. 45, 1) erscheinen als »gesalbt«. Gemäß der altbiblischen Zukunftshoffnung wird Israel, einst sittlich geläutert inmitten der Welt dastehen. Die ganze Welt wird am Ende der Zeiten unter dem Szepter eines mächtigen und weisen Mâschiach, eines Königs aus Davids Geschlecht, zu einem Gottesreiche vereinigt sein. Der Mâschiach hat also in dieser Auffassung die Bedeutung eines Weltenkönigs erlangt.

Dagegen kommt im Altindischen nicht die Anschauung vor, daß Agni durch »Salbung« bei seiner Geburt göttlich geweiht worden wäre. Agni personifiziert das Feuer. Der Götterbote Mâtariçvan hatte es zuerst vom Himmel her den Menschen gebracht. Agni und Indra gelten als die Zwillingsbrüder von demselben Vater Prajâpati (Rigveda VI, 59, 2). In der Gestalt des Blitzes, der durch die Wasserwolken fährt, wird Agni auch als der »Sohn der Gewässer« (Apânnapat) gefeiert. Da das Feuer zu den wichtigsten Bestandteilen eines Opfers gehört, so spielt Agni beim Opferzeremoniell eine sehr hohe Rolle. Durch das Reiben zweier Hölzer wird er beim Opfer jeden Tag nach der Väter Weise von alters her auf dem Altare erzeugt. Daher heißt er auch der »jüngste« (yavištha) Gott; er bleibt ewig jung, weil er immer wieder erzeugt wird. Ebenso wie den anderen Göttern werden auch ihm Soma und flüssige Butter als Libation dargebracht. Agni ist zugleich Erzeuger, Herr und Priester des Opfers, welches er als begeisterter Rši den Göttern übermittelt. Daher ist er der Freund der Menschen und Götter. Das Wort akta, das mit Agni zuweilen in Beziehung steht, hat nicht die von Drews angegebene Bedeutung. Ich will hier mehrere Beispiele aus dem Rigveda für akta anführen: In VI, 4, 6 ist Agni »aktaç çocisha« = »mit Glanz **versehen**«; in VI, 5, 6 heißt Agni dyubhir aktas »er ist mit Licht versehen«. I, 62, 8 charakterisiert akta die Morgenröte: »Die mit schwarzen und lichten Farben versehene (akta) Morgen-

röte.« X, 177, 1 »Das mit göttlicher Kraft versehene (aktam) Sonnenroß«. Häufig steht akta in Verbindung mit der Somaflüssigkeit. IV, 27, 5: »Dann trank Indra das blanke Gefäß aus, den mit Milch **versehenen** (gobhir aktam) fetten, lichten Somatrank«. IX, 96, 22: »Schon sind die gewaltigen Ströme des Soma ergossen, mit Milch versehen (akto gobhis) gelangt er in die Gefäße«.

Akta hat niemals die Bedeutung »durch Salbung geweiht«. Auch im Altindischen wird der König geweiht, aber diese Zeremonie besteht darin, daß der König mit Wasser besprengt wird. Das technische Wort »zum König weihen« heißt im Altindischen abhishic, dieses Wort bedeutet eigentlich »mit Wasser besprengen«. Das Substantiv »die Königsweihe« lautet abhisheka, das eigentlich »die Besprengung mit Wasser« bedeutet. Somit haben wir nachgewiesen, daß altindisch akta sich nicht mit dem hebräischen Wort Mâschiach begrifflich deckt.

Ferner bedeutet auch das Wort Hari, womit Agni oft verbunden ist, nicht, »den mit Fett und Öl hervorgebrachten Lichtglanz«. Hari ist im Rigveda ein gewöhnliches Beiwort des Feuers, der Sonne, des Blitzes und des Somagetränkes und bedeutet, ‚feuerfarbig, goldgelb, glänzend'; schließlich werden auch die göttlichen Rosse mit Hari bezeichnet[1]). Die vergleichende Sprachwissenschaft lehrt nun, daß dieses Wort urverwandt ist mit altpersisch Zaray ‚goldfarben, gelb', lit. Žãlas ‚rot', lat. helvus, altsächs. gëlo, altengl. geolo, dtsch. gelb. Dagegen ist griechisch Cháris abgeleitet von dem Verb. χαίρω, altind. haryati ‚gern haben,' ahd. ger ‚begehrend', dtsch. gern. Weder altindisch Hari noch griechisch Cháris darf demnach mit griechisch chrio (χρίω) zusammengestellt werden.

Jetzt erst wird der Leser imstande sein, die Worte Drews, die er in seinem Vorwort (S. VIII) sagt, richtig zu bewerten: »Wer sich im Gebiete der Wissenschaft umge-

[1]) Vgl. H. Grassmann: Wörterbuch z. Rigveda S. 1648—1649

sehen hat, weiß, daß für Methode von jedem Mitarbeiter meist gerade nur dasjenige angesehen zu werden pflegt, was er selbst als eine solche ausübt, und daß auch der vielberufene Begriff der Wissenschaftlichkeit sich sehr nach rein zufälligen und persönlichen Gesichtspunkten richtet«.

Also zufällige und persönliche Grundsätze sollen für wissenschaftliches Arbeiten maßgebend sein? Es ist und bleibt in der Tat des Herrn Drews eigenartigstes Verdienst, diesen Grundsatz getreulich in seinem Werke durchgeführt zu haben. Selbstverständlich kann man von diesem Grundsatze aus sogar beweisen, daß selbst die Lebensgeschichte des niederländischen Freiheitshelden Egmont »durch eine Übertragung aus dem Mythenkreise des leidenden Messias zustandegekommen« sei. Es sei mir gestattet, dies von mir willkürlich erfundene Beispiel ein klein wenig näher auszuführen, da es sehr gut dazu geeignet ist, die Kombinationen einer Trugwissenschaft, wie sie Prof. Drews in seiner »Christusmythe« zur Anwendung gebracht hat, grell zu beleuchten.

Ebenso wie die Niederländer im 16. Jhdt., wurden auch die Juden zur Makkabäerzeit von einer Fremdherrschaft grausam unterdrückt. Die damaligen niederländischen Schriftsteller scheinen in Anlehnung an den Makkabäerhelden Jonathan ihren Nationalhelden Egmont gestaltet zu haben. Der Makkabäer Jonathan war ein populärer Held, — ebenso Egmont. Jonathan schenkte in seiner Treuherzigkeit selbst dem Feinde Glauben, — ebenso Egmont. Jonathan wird unter falschen Vorspiegelungen in die Burg des feindlichen Statthalters gelockt, — ebenso Egmont. Jonathan muß seine Treuherzigkeit mit dem Leben büßen, — ebenso Egmont. Jonathan ist aber nur eine mythische Erscheinung. Schon sein Name deutet darauf hin, daß er im Grunde identisch ist mit Jonathan, dem heldenhaften Sohn Sauls, dem vordavidischen Messias. Auch jener war ein volksbeliebter Held, der durch seine bewundernswerte Tapferkeit das Volk von den mächtigen Philistern befreit hat, aber schließlich für die Sünden seines Geschlechts den Tod erleiden mußte. Jonathan ist das Vorbild des leidenden Messias und eine mythische Gestalt, die auch in dem Freiheitskampfe der Juden gegen die Römer (etwa um 70 n. Chr.) plötzlich auftritt. So berichtet Josephus: Bellum Judaicum VI, 2, 10: »In jenen Tagen trat aus der Mitte der Juden ein Mann namens Jonathan, klein und unan-

sehnlich von Gestalt, bei dem Grabmahl des Hohepriesters Johannes hervor ... und forderte den Tapfersten von den Römern zum Zweikampfe heraus.« Die Römer wurden von gewaltiger Furcht ergriffen. Endlich wagte sich ein römischer Held mit ihm in den Zweikampf einzulassen. »Bei dem nun folgenden Zweikampf« — so berichtet Josephus, — »ließ den Römer, obwohl er im allgemeinen dem Juden überlegen war, sein Glück im Stich, so daß er zu Boden fiel; schnell sprang Jonathan herzu und tötete ihn.« Aber bald traf den Sieger ein Pfeil aus der Ferne, und tot brach Jonathan zusammen. Hier haben wir den leidenden Messias »er, der nicht wohlgeformt und nicht schön war, ... ist durchbohrt wegen unserer Frevel« (Jes. 53, 2 und 5). Da der Messias nach der späteren Überlieferung aus dem Geschlechte Davids stammen muß, so sind dem Jonathan manche Züge von Davids Taten angedichtet, so der Kampf Davids mit Goliath. Daß dieser Jonathan ein leidender Messias ist, geht auch daraus hervor, daß er plötzlich zuerst bei dem Grabmahl des Johannes auftritt. Johannes ist aber ebenfalls eine auf den Boden der Geschichte verpflanzte Gestalt des leidenden Messias. Man erinnere sich doch nur an Johannes den Täufer. Auch er erstrebte das Heil des jüdischen Volkes; auch er muß als Glaubensheld für das Wohl seines Volkes den Opfertod erleiden. Dieser leidende Messias Jonathan tritt dann nach der Zerstörung des Tempels noch einmal im Kampfe gegen die Römer auf. Er führte viele Juden in die Wüste, wo er ihnen Wunderzeichen verhieß. Er wurde jedoch im Kampfe gegen die Römer besiegt, gefangen genommen, ausgepeitscht und dann lebendig verbrannt (Josephus, Bellum, Jud. VII, 11, 1—3). Mithin sind die Züge des leidenden Messias auf die Gestalt des Egmont übertragen worden.

Und alles das ohne Apparate, nur mit Hilfe der Zutaten, über die Herr Drews so vorzüglich verfügt, und mit deren Anwendung man sehr bequem historisch gut beglaubigte Tatsachen gewaltsam verzerren kann. In dieser Art und Weise hat er sogar Mardechai und Haman zu Typen »des jüdischen Messias« gemacht, und damit eine Parodie zum Estherbuch geschaffen. »Den Evangelisten schwebte bei ihrer Darstellung der letzten Lebensschicksale des Messias Jesus der angeführte Brauch des jüdischen Purimfestes vor: sie schilderten Jesus als den Haman, Barabbas als den Mardechai des Jahres« (S. 41). Den Mardechai als »Messias« läßt Drews sowohl in altbabylonischen Festen als auch in

neupersischen Festen der nachchristlichen Zeit mitwirken. Ich will kurz über diese unhaltbare Hypothese referieren:

1. Der Jude Mardechai ist der babylonische Gott Marduk. Als solcher führt er im babylonischen Neujahrsfest Zagmuk den Vorsitz.

2. In dem Satze Esth. 8, 15, in welchem geschildert wird, daß Mardechai anstelle des gestürzten Haman mit einer Krone und einem Purpurmantel angetan war, und die Stadt Susa jauchzte und fröhlich war, sieht Drews eine Beschreibung »des alten babylonischen Sakäenkönigs, des Darstellers des Marduk, wie er seinen Einzug in die Hauptstadt des Landes hielt und hiermit das neue Jahr herbeiführte« (S. 39). Gleichzeitig ist Mardechai der Sklave, der in diesem Sakäenfeste, welches zuerst im 1. Jhrh. n. Chr. von Strabo XI, 84 belegt wird, die Hauptrolle spielt und am Schlusse des Festes umgebracht wird. Während Strabo berichtet, daß jenes Fest, in welchem Marduk überhaupt nicht vorkommt, ebenso wie unser heutiges Sedanfest den Sieg verherrlicht, den ein persischer Feldherr über die feindlich vordringenden Saken errungen hatte, macht Drews daraus einen Mythos. Nach ihm »spielte der babylonische Sakäenkönig die Rolle des Gottes« Marduk-Mardechai »und erlitt als solcher den Tod auf dem Scheiterhaufen« (S. 38). Da aber die Juden bei der Übernahme dieses Festes den Marduk zum Juden Mardechai gemacht hätten, so ließen sie anstelle des Juden den Haman sterben (S. 40), denn auch Haman sei ein Messias, ein »vermenschlichter Gott« (S. 207).

3. Mardechai ist aber auch der »Bartlose«, der als solcher in einem frühestens um 1000 n. Chr. belegten neupersischen Feste »den Ritt des Bartlosen« macht (S. 39). Bei dieser Gelegenheit wurde ein bartloser, womöglich einäugiger Hanswurst, völlig entkleidet und begleitet von einer königlichen Leibwache und einer Schar von Berittenen unter dem Hallo der Menge, die Palmzweige trug und dem

Narrenkönig zujauchzte, auf einem Esel in feierlichem Aufzuge durch die Stadt geleitet. Innerhalb einer festgesetzten Zeit mußte er seinen Ritt beendet haben und verschwinden, widrigenfalls er sich der Gefahr aussetzte, von der Menge angehalten und mitleidslos zu Tode geprügelt zu werden.

4. Ferner »liegt der Erzählung von Esther ein Gegensatz zwischen den Hauptgöttern von Babylon, Marduk, Ištar und denjenigen des feindlichen Elam zu Grunde,« denn Haman und Vašti wären die elamitischen Götter Human und Mašti.

Bietet nicht mein obiges erfundenes Musterbeispiel, nach welchem Egmont ein leidender Messias sei, ein viel beweiskräftigeres Material, als Drews Phantasiestück über Mardechai?

Bereits in meinem Buche »Arisches im Alten Testament« habe ich diese Hypothese widerlegt (vgl. auch Jampel in dieser Monatschrift, Bd. 50, 289 ff.). Das Estherbuch schildert echt persische Zustände. Selbst der Satz Esth. 8, 15 enthält nichts Fremdartiges, sondern eine ganz ähnliche Ehrung wird auch dem Josef am ägyptischen Hofe zuteil (vgl. 1. Mos. 41, 42 f.), und da dieses nach den Ägyptologen der Sitte der Pharaonen entspricht, so könnte man daraus schließen, daß verdienstvolle Männer auf diese Weise an den orientalischen Höfen ausgezeichnet wurden. Im alten Persien trugen ebenso wie der König auch der Reichsverweser und die sechs Stammesfürsten eine Art Krone (κίταρις). Ferner haben die Achämeniden häufig verdienstvollen Männern einen Purpurmantel verliehen. Nun ist Mardechai im Estherbuch von Anfang an ein Beamter am Königshofe (vgl. Arisches im Alt. Test. II, 23 f.). Mardechai ist zunächst dem Haman, dem obersten Würdenträger, untergeordnet, Haman wiederum dem Achaschwerosch. Dieser persische König, der in den altpersischen Keilinschriften Chschâyârscha heißt, steht über allen, er bestimmt als Herrscher das Schicksal aller seiner Untertanen, er verstößt die Waschti, er setzt die Esther ein, er gibt Haman die Er-

laubnis, die Juden zu vernichten, er erhebt Mardechai, er läßt Haman aufhängen. Die Namenähnlichkeit zwischen dem babylonischen Gott Marduk und Mardechai ist eine Zufälligkeit. Zunächst ist der Name Mardechai in der Bibel auch sonst belegt. Unter den Juden, die unter Cyrus von Babylonien wieder nach Jerusalem zurückkehren, findet sich ebenfalls ein Mardechai. Schon der hervorragende Assyriologe J. Oppert hatte behauptet, daß der Mardechai des Estherbuches nichts mit dem babylonischen Gotte zu tun habe. In babylonischen Kontrakten ist der männliche Personenname Marduka vielfach belegt. Selbst ein Perser zur Zeit des Artaxerxes I. heißt so. Dieser Name läßt sich ohne weiteres aus dem Persischen erklären. Ebensogut könnte er auch vom babylonischen Marduk ursprünglich abgeleitet sein. Jedenfalls war dieser Personenname in jener Zeit sehr gebräuchlich. Nun wissen wir, daß die Juden in der babylonisch-persischen Zeit teils babylonische[1]) teils persische Namen annahmen. In der späteren griechisch-römischen Zeit führten sie teils römische teils griechische Namen[2]). So findet sich auf den Grabsteinen der jüdischen Katakomben des alten Rom auch der Name Isidorus. Obgleich in jener heidnischen Zeit zu Rom auch die Isis angebetet worden war, scheuten sich die Juden nicht davor diesen von einer bekannten heidnischen Göttin abgeleiteten Namen zu führen. Esther darf auch nicht mit der babylonischen Ištar identifiziert werden. Zunächst hätte babyl. š auch im Hebräischen zu š (sch) werden müssen. Der Talmud (Megilla 13 a) sagt, daß der Name Esther eigentlich »Stern« bedeute. Dieses weist auf persischen Ursprung hin. Im Altpersischen heißt der Stern star. Auch als Frauenname kommt dieses Wort im Persischen vor. Da nun jedem Fremdwort, das mit zwei

[1]) Vgl. Samuel Daiches: The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemia according to Babylonian Inscriptions, London (Jews' College) 1910, p. 11—29.

[2]) Vgl. L. Zunz, Gesammelte Schriften II (Berlin 1876) p. 5—10

Konsonanten anlautet, im Hebräischen der Vokal א (a) vorgesetzt wird, so mußte altpersisch s t a r zu אסתר werden. Auch ins Syrische ist dieses persische Wort eingedrungen, wo es אסתרא »Stern« lautet. Selbst wenn es möglich wäre, Esther aus I š t a r abzuleiten, würde hier nicht die Göttin zu verstehen sein, da I š t a r auch als weiblicher Personenname in babylonischen Kontrakten häufig vorkommt. Ebensowenig wie Abraham mit dem indischen Gott B r a h m a und seine Gattin Sara mit der indischen Göttin S a r a s v a t i zu schaffen hat, hat Mardechai mit Marduk und E s t h e r mit I š t a r etwas zu tun. Auch H a m a n und W a š t i sind keine Götter, denn einen elamitischen Gott H a m m a n (H u m m a n) gibt es nicht, sondern nur einen elamitischen Gott C h u m b a b u. C h u(m)b a b u kommt sogar als elamitischer Personenname vor (vgl. P. Scheil, Textes Elamites-semitiques III, p. 177, Zeile 8). Daneben sind in den elamitischen Inschriften die Götternamen C h u m b a (bezw. C h u b a) und C h u m b a n zu Tage getreten (vgl. P. Jensen (Wiener Z. f. K. d. M. III, 56 ff.). »Ein Gott G u b a b a wird III Rawlisnon 66. Obv. Z. 7 erwähnt; dazu vgl. Phot. lexicon: »Κύβηβος ὁ κατεχόμενος τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν θεοφόρητος« (Rob. Eisler, Philologus, Bd. 68 (1909), S. 172). Nach Rob. Eisler ist dieser elamitische Göttername auch in dem Namen der mittellykischen Stadt Κόμβα enthalten. C h u m b a b u konnte lautgesetzlich unmöglich zu hebr. H a m a n werden. Eine elamitische Gottheit W a š t i (M a š t i) ist bisher überhaupt noch nicht aufgedeckt, sondern Jensen hat statt B a r t i fälschlich M a š t i gelesen. Ob die Gottheit B a r t i übrigens weiblich sei, ist bisher noch nicht erwiesen. Das Estherbuch enthält, wie ich eingehend nachgewiesen habe, etwa 50 altpersische Fremdwörter. Der Vater Hamans heißt H a m e d ā t a; dieser Name ist echt persisch und würde deutsch heißen »H a m a n s o h n«. Da nach einem altpersischen Brauch der Enkel gewöhnlich den Namen seines Großvaters annimmt,

so heißt der Sohn des Hamansohn ganz richtig Haman. Dieses beweist, daß Haman nur aus dem Persischen stammen kann. Der Ursprung der Esther-Erzählung weist auf Persien hin. Da nun die altpersische Sprache mehrere altbabylonische Wörter aufgenommen hat, so ist es höchst wahrscheinlich, daß in derselben auch das babylonische Wort Puru, Schicksalslos' (= hebr. pur) Aufnahme gefunden habe. Die Babylonier suchten ja seit uralter Zeit stets die Zukunft vorherzubestimmen. Da es gute und unheilvolle Tage gab, so mußte man bei wichtigen Ereignissen den geeigneten Tag aus den Gestirnen feststellen. Diesen Brauch übernahmen die alten Perser von den Babyloniern. Der babylonische technische Ausdruck puru ‚Schicksalslos' wird nicht nur den Persern, sondern auch den dort wohnenden Juden geläufig gewesen sein. Ganz dieser babylonisch-persischen Sitte entsprechend berichtet der Midrasch (zu Esth. 3, 7), daß Haman aus den Sternen den geeigneten Tag für die Vernichtung der Juden gedeutet habe.

Für die Entstehung des Purimfestes gibt es viele religionsgeschichtliche Parallelen. Auf eine ähnliche Begebenheit geht unser Chanukah-Fest zurück. Jahrhunderte lang wurde am 13. Adar der Nikanortag gefeiert, der zur Erinnerung an den glänzenden Sieg über den mächtigen syrischen Feldherrn Nikanor (um 160 v. Chr.) eingesetzt war. Die ägyptischen Juden hatten ein besonderes Fest zur Erinnerung an die wunderbare Errettung, die ihnen einst widerfahren war, als Ptolemäus Physkon sie durch trunkengemachte Elephanten hatte töten lassen wollen (Joseph. contra Ap. II, 5 vgl. auch 3. Makkabaerbuch). Der 12. Adar 118 n. Chr., der Tag, an welchem die von Trajan zum Tode verurteilten jüdischen Freiheitshelden Julianus und Pappus von Hadrian wieder in Freiheit gesetzt wurden, wurde als Halbfeiertag eingesetzt und unter dem Namen Jom Tirjanus ‚Trajanstag' noch lange Zeit gefeiert. Eine andere außerjüdische Parallele zu dem Purim-

fest bietet eine Inschrift von Pergamon, nach welcher das pergamische Volk zur Erinnerung an den siegreichen Feldzug ihres Königs Attalos III, der die Stadt von einer drohenden Gefahr gerettet hatte, folgendes Fest beschließt. Jeder achte Monatstag wird, da der siegreiche König an einem solchen Tage in die Landeshauptstadt eingezogen ist, für einen Festtag erklärt; der Jahrestag ist durch Prozession, Opfer und Festessen zu feiern. Auf eine ähnliche Entstehung des altpersischen Festes »Magophonia« habe ich noch in meinem »Arisches im Alt. Test.« II, 56 hingewiesen.

Es ist die Pflicht eines jeden Historikers, die Tatsachen auf sich wirken zu lassen, die Überlieferung unbefangen ohne Vorurteil zu prüfen, nicht zwar aus dem Zusammenhange der Völkergeschichte zu isolieren, aber ebensowenig etwas in eine widerstrebende Verbindung hineinzuzwängen. Die Art und Weise aber, wie Professor Drews arbeitet, kann man unmöglich ernst nehmen.

Zum Schlusse untersuchen wir, wie die Anschauung aufkommen konnte, daß der Mensch Jesus ein Gott sei. Drews kühne Vermutung, daß »der mythische Jesus ursprünglich eine Gottheit war, der Mittler und Heilsgott aller jener jüdischen Sektierer, die zum Teil bereits dem 2. Jhdt. vor Chr. angehören«, ist unhaltbar[1]). Die Vorstellung, daß Jesus selbst Gott sei, ist vielmehr rein kulturhistorisch zu erklären.

Schon seit den ältesten Zeiten hielten sich die orientalischen Herrscher Babyloniens und Ägyptens für göttliche Wesen (vgl. z. B. Orient. Lit. Ztg. 12, 1 f. und 12, 108). Selbst nach ihrem Tode wurden sie noch durch Opfer göttlich verehrt[2]). So ließ sich nach Daniel (c. 6) auch Darius als eine Gottheit feiern. Mit dieser orientalischen Vorstellung

[1]) Vgl. H. v. Soden, Hat Jesus gelebt? Berlin 1910; H. Weinel, Ist das liberale Jesusbild widerlegt? Tübingen 1910.

[2]) Vgl. L. v. Sybel, Christliche Antike I (1906) p. 49, Anm.

von einem göttlichen Königtum wurden die Griechen und Römer seit Alexander d. Großen recht vertraut. Seleukos wird z. B. als Ζεὺς νικάτωρ, sein Sohn als Ἀντίοχος Ἀπόλλων σωτήρ anerkannt[1]). Der Hymnus, den die Athener zu Ehren des siegreichen Demetrios Poliorketes (307 v. Chr.) dichteten, enthält diese Vorstellung von dem Gottsein eines Fürsten: »Wie die Sonne und die lieben Sterne erscheint er ihnen mit seinen Genossen als Sohn Poseidons und der Aphrodite. Die anderen Götter sind ja doch weit fort, sind überhaupt nicht oder hören uns nicht. Dich aber sehen wir Auge in Auge, nicht Holz oder Stein, sondern leibhaftig; darum beten wir zu dir: gib uns Frieden, denn du bist der Herr«[2]). Antiochos II. wird von den Milesiern, die er 258 v. Chr. von der Tyrannis befreit, Θεός »Gott« genannt[3]). Man erblickte allgemein in dem siegreichen Fürsten, der den Staat aus einer großen Gefahr gerettet hat und ihm Frieden und Heil gebracht hat, den göttlichen Heiland (σωτήρ). Die Diadochen heißen σωτῆρες »Heilande« und ebenso ihre Nachfolger, die römischen Statthalter[4]). Unter den Römern wird zuerst Cäsar als Weltheiland verherrlicht[5]).

H. Lietzmann hat in seiner Schrift: Der Weltheiland (Bonn 1909) ausgeführt, daß besonders der römische Dichter Vergil das Ideal eines königlichen Heilands für das römische Reich herbeigesehnt hatte. Gemäß der vierten Ekloge Vergils wird ein göttlicher König, ein Sohn Jupiters, den Völkern als ihr Heiland, den sehnlichst erwarteten Frieden bringen. Bald sah man auch in Augustus diesen göttlichen König, den Retter der Welt, mit dessen Geburt eine neue Ära hereingebrochen ist. »Der Geburtstag des Gottes hat

[1]) S. Dittenberger, Orientis Inscr. 457, Rohdes, Psyche II[4], S. 359, Anm. 5; S. 375, Anm. 1.

[2]) P. Wendland, Die hellenisch-römische Cultur, S. 75.

[3]) Vgl. R. Herzog, Sitz. d. Preuß. Ak. Wiss. 1905, S. 984.

[4]) Vgl. z. B. Cicero in Verrem III, II. 63, 154.

[5]) Dittenberger, Syll. inscr. Gr. I, nr. 347, vgl. auch O. Hirschfeld: Zur Gesch. d. röm. Kaiserkultus, S. Preuß. Ak. Wiss. 1888, p. 833 ff.

für die Welt die an sie sich anknüpfenden Heilsbotschaften heraufgeführt. Von seiner Geburt muß eine neue Zeitrechnung beginnen«[1]). Nicht nur römische Dichter, sondern auch die Hellenen preisen den Augustus als den Bringer des Weltfriedens, als Heiland[2]). Plinius, der zur Zeit des Kaisers Vespasianus lebte, hält es für ganz selbstverständlich, daß man wohlverdiente Kaiser für Gottheiten erklärt. Er sagt (Historia nat. II, 7) betreffs der römischen Kaiser: »Solche Männer unter die Gottheiten zu versetzen, ist eine uralte Sitte der Dankbarkeit gegen hochverdiente Männer, und gewiß sind auch die Namen aller anderen Götter von solchen verdienstvollen Menschen hergenommen«[3]). Kaiser Domitian, Sohn des Vespasian, nennt sich auch Θεοῦ υἱός »Sohn Gottes«[4]). Aurelian hat sich ebenfalls als Deus anbeten lassen[5]). Diese Vorstellung von der heilbringenden, göttlichen Macht haftete so stets an den Namen Kaiser. Die Überlieferung des Midrasch Tanchuma (zu I Mos. c. 2), daß der römische Kaiser, nachdem er sich alle Reiche unterworfen hatte, sich für einen Gott erklärte, beruht somit auf Wahrheit. Diese heidnische Auffassung, daß der Mensch ein Gott werden könne, hält der Midrasch für eine Gotteslästerung. Er sagt, selbst Elias, der so viele Wunder getan hätte, habe sich nicht für einen Gott gehalten. »Wer sich für einen Gott erklärt, baut gleichsam einen Palast im

---

[1]) So feiert eine aus dem Jahre 9 v. Chr. stammende Inschrift den Augustus, vgl. Mommsen u. v. Wilamowitz im Deutsch. Arch. Inst. 23, Heft 3; Christl. Welt 1899, Nr. 51.

[2]) Vgl. Ancient greek Inscr. in the British Mus. Nr. 894.

[3]) Eine ähnliche Vorstellung existiert im Buddhismus. So kann der Mensch vermöge seines frommen Lebenswandels in der nächsten Geburt in der Götterwelt als Gott wiedergeboren werden. Ein Gott kann aber wegen einer begangenen Sünde wieder als ein Mensch, ja als ein Tier geboren werden (vgl. R. Pischel, Leben u. Lehre Buddhas, Leipzig 1906, S. 54).

[4]) Vgl. C. M. Kaufmann, Handbuch d. christl. Arch., S. 294.

[5]) Wendland, Die hellen.-röm. Kultur, S. 93.

reißenden Strom«. Infolge dieser heidnischen Vorstellung, daß hervorragende Menschen Abkömmlinge von Göttern seien, hielten die Lykaonier sogar die beiden unter ihnen predigenden Apostel Barnabas und Paulus für Gottheiten, denen sie Opfer darbringen wollten, indem sie sprachen: »Die Götter sind den Menschen gleich geworden und zu uns herniedergekommen«[1]).

Jesus war nun von seinen Jüngern als messianischer König hingestellt worden[2]), der »das Reich Israel wieder aufrichten«[3]) wird. In den Augen der Heiden mußte deshalb Jesus unwillkürlich als ein göttlicher Sproß erscheinen. In der Tat hat auch A. Deißmann[4]) einen Zusammenhang zwischen der göttlichen Verehrung Christi und dem Kaiserkult nachweisen können. »Das Heidentum für die Massen, die sich zum Glauben an den Gekreuzigten bekannten, änderte sich nur in der Form, nicht im Wesen«[5]). Das Christentum hat sich seit seiner Entstehung stets an die heidnischen Anschauungen desjenigen Volkes angelehnt, das es zu bekehren suchte. So hat z. B. Mani, der um 240 das Christentum in Persien einzupflanzen suchte, an manche Ideen des Parsismus angeknüpft und sie nur christlich gefärbt. Ebenso hat Paulus das Christentum den heidnischen Anschauungen zum Teil anzupassen gesucht.

Paulus sagt selbst (I Kor. 9, 20—22): »Denen, die ohne Gesetz leben, bin ich als ein ohne Gesetz lebender geworden, auf daß ich die, welche ohne Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich geworden als ein Schwacher, auf daß ich die Schwachen gewinne. Ich bin jedermann verschiedenartig geworden, auf daß ich allenthalben ja etliche selig mache«.

---

[1]) Apostelgesch. 14, 11–12.

[2]) Matth. 27, 11; Marc. 15, 2; Luc. 1, 33; 19, 38; 23, 2–3; Ap. 17, 7.

[3]) Ap. 1, 6.

[4]) Deissmann, Licht vom Osten, Tübingen 1909.

[5]) H. Usener, Dreiheit, Bonn 1903.

Dementsprechend knüpft er seine Bekehrungspredigt in Athen an einen heidnischen Brauch an, indem er sagt: »Ich bin hier durchgegangen und habe eure Gottesdienste gesehen und fand einen Altar, darauf war geschrieben: Dem unbekannten Gott. Nun verkündige ich euch denselben, dem ihr unwissend Gottesdienst tut«[1]). Daher nimmt es nicht Wunder, wenn noch Justin (um 150) an die Wahrheit der klassischen Mythen glaubt: »In alter Zeit sind die Dämonen in Menschengestalt erschienen und haben mit Frauen Ehebruch getrieben, Knaben geschändet und den Menschen Schreckbilder gezeigt, so daß sie von Furcht gepackt und nicht wissend, daß es böse Dämonen waren, sie Götter nannten und die einzelnen mit dem Namen anredeten, welchen sich ein jeder der Dämonen beilegte«[2]). Durch die Heidenchristen, welche noch unter dem Banne der damals vorherrschenden Idee standen, daß Herrscher von Göttern abstammten und selbst Götter seien, kam auch die Anschauung auf, daß »Gottes Sohn«, Christus, von einer reinen Jungfrau geboren sei. Im Gegensatz zu der klassischen Mythologie, die den Göttern sündhaften Ehebruch mit verheirateten irdischen Frauen zuschrieb, wollten so die Heidenchristen den Gedanken an einen Ehebruch nicht aufkommen lassen[3]).

[1]) Apostelg. 17, 23.

[2]) Justin, Apologie I, 5.

[3]) Übrigens war bereits im Heidentum die göttliche Abstammung häufig mit der Vorstellung der unbefleckten Empfängnis verknüpft. Zu Rom durfte niemand zu leugnen wagen, daß Romulus vom Gotte Mars mit der jungfräulichen Rhea Silvia gezeugt war. Die Schüler Platos waren fest überzeugt, daß Perictione als reine Jungfrau durch Apollo Mutter des großen Plato wurde, und daß der Gott selbst diese Abstammung des Kindes ihrem Verlobten Ariston verkündet hatte. Aus der Mythologie erinnere ich nur an die Verbindungen des Zeus mit der jungfräulichen Danae, Leda, Io oder Europa. Die übernatürlichen Geburten behandelt eingehend E. S. Hartland, Legend of Perseus, London 1894. Vol. 1. Auch Buddha wird gemäß einer späteren Überlieferung von einer unbefleckten Jungfrau geboren, vgl.

Die Untersuchung hat somit ergeben:

1. daß Drews Annahme, der jüdische Messias und der christliche Heiland seien vom Parsismus abgeleitet und hätten auch Züge vom indischen Gott Agni angenommen, gänzlich erfunden ist;

2. daß Drews das Buch Esther völlig unmethodisch und romanhaft behandelt hat[1]);

3. daß die Geschichtlichkeit der menschlichen Person Jesu durch Drews Werk wenigstens nicht erschüttert ist.

Windisch, Buddhas Geburt, Leipzig 1908, S. 156—173. Daß hier der Buddhismus nicht das Christentum beeinflußt hat, hat Windisch, S. 220 ff. wahrscheinlich gemacht.

[1]) Drews Ableitung des Purimfestes vom Sakäen- und Zagmukfeste und dem »Ritte des Bartlosen« sind ohne kritische Prüfung aus Frazers Werk »Golden bough« entnommen. Aber Drews hätte das Buch des Andrew Lang, Magic and religion (London 1901) kennen sollen, worin Frazers Hypothesen schon zum Teil gründlich widerlegt sind.

Die Männer der großen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum.

Von S. Funk.

Zu den vielen Fragen, die noch ihrer Lösung harren, gehört auch die der Geschichte und der Zusammensetzung der »großen Versammlung« und der verschiedenen Richterkollegien zur Zeit des zweiten Tempels. Über die ältere Zeit sind die Quellen äußerst spärlich und über die spätere Zeit weichen die Berichte vielfach von einander ab. So schildert Josephus die Richterkollegien ganz anders als sie uns durch die talmudischen Quellen überliefert werden. Die meisten Forscher entscheiden sich nach Kuenen und Schürer, den zwei Wortführern im Streite, ohne weiteres für Josephus und lassen die hebräischen Quellen ganz unberücksichtigt. Man hat es gar nicht versucht, den Spuren der Einrichtungen, wie sie nach Josephus im jüdischen Volke bestanden haben, im talmudischen Schrifttume nachzugehen. Und solche müßten sich doch in den älteren Quellenwerken finden, wenn die Angaben des erwähnten Historiographen auf Wahrheit beruhen sollen. So groß ist ja die Zeitdifferenz zwischen Josephus und den älteren Teilen des talmudischen Schrifttums denn doch nicht, daß während derselben die Zahl der Mitglieder und die Art der Zusammensetzung so bedeutender und wichtiger Körperschaften, wie die der Synhedrien, in Vergessenheit geraten sein sollten! Im Nachstehenden wollen wir den Versuch machen, einzelne diesbezügliche Angaben des Josephus mit denen des Talmud zu vergleichen und bei manchen derselben deren Übereinstimmung nachzuweisen. Der Übersicht halber wollen wir mit den kleinsten der Richterkol-

legien den Anfang machen und im Laufe der Abhandlung zum höchsten Forum, zu dem der »großen Versammlung« aufsteigen, welches weit mehr den Charakter einer gesetzgebenden Körperschaft hatte, als den eines Gerichtshofes.

A

Die Zahl der Mitglieder in den verschiedenen Gerichtshöfen.

1) Gerichtshof für (Civil-) Geldprozesse.

Nach der Mischna Sanhedrin I, 1, bestand das kleinste Ortsgericht aus drei Personen, das »kleine Synhedrium«, der eigentliche Kriminalgerichtshof, aus 23 und endlich das große Synhedrium aus 71 Mitgliedern. Nach Josephus scheint die kleinste Ortsbehörde aus 7 Personen bestanden zu haben. Nach seiner Angabe soll nämlich Moses angeordnet haben: »Es sollen gebieten in jeder Stadt sieben Männer, und jeder Behörde sollen zur Unterstützung zwei Männer vom Stamme Lewi beigegeben werden«. (Antt. IV, 8, 14 ἀρχέτωσαν ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά . . . ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς.

Man könnte bei dieser Stelle zunächst an eine Verwaltungsbehörde denken. Die Verwaltungsbehörden der Kommunen bestanden ja noch in talmudischer Zeit aus sieben Personen (den שבעה טובי העיר, Megilla 26 a und b). Aber aus Bell. Jud. II, 20, 5 geht deutlich hervor, daß die siebengliedrigen Behörden, die Josephus in den Städten Galiläas einsetzte, Richterkollegien waren. Sie hatten nur kleinere Streitigkeiten abzuurteilen, nicht aber τὰ μείζω πράγματα καὶ τὰς φονικὰς δίκας, deren Aburteilung vielmehr dem von Josephus eingesetzten Rat der Siebzig vorbehalten war. Und auch bei der Wiedergabe des Gesetzes über anvertrautes Gut (Exod. 22, 6) setzt Josephus die Existenz von Sieben-Männer-Gerichten voraus (Antt. IV, 8 38): εἰ δὲ μηδὲν ἐπίβουλον δρῶν ὁ πιστευθεὶς ἀπολέσειν, ἀφικόμενος ἐπὶ τοὺς ἑπτὰ κριτὰς ὀμνύτω τὸν θεόν κτλ.

Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes 3. Aufl. II, 177) meint, daß der Widerspruch auf einem Mißverständnis beruhe; die Mischna will nur jene Fälle aufzählen, zu deren Entscheidung drei Personen genügen. So genügen z. B. drei Personen zur Entscheidung in Geldprozessen, dreiundzwanzig Personen zur Entscheidung in schweren Kriminalprozessen usw. »Aber nirgends« — meint Schürer — »ist gesagt, daß es Ortsgerichte gegeben habe, welche aus drei Personen bestanden.« Daß das kleinste Richterkollegium nach der Auffassung der babylonischen Amoräer nicht immer aus drei Personen bestehen mußte und in talmudischer Zeit nicht aus drei Personen bestanden hat, hätte Schürer aus Sanhedrin 7 b entnehmen können, wo ja ausdrücklich berichtet wird, daß R. Huna, so oft eine Gerichtsverhandlung vor ihn kam, zehn Gesetzeskundige um sich versammelte, damit, wie er sagte, ihn »nur ein Span vom Balken (ein kleiner Teil der Verantwortlichkeit) treffe«[1]). R. Huna hat wohl nicht ohne besondern Grund gerade 10 Richter zu den Verhandlungen berufen. Er hätte ja in seinem von Gelehrten überfüllten Lehrhause[2]) zu jeder Zeit auch 23 Gesetzeskundige finden und jeden Fall durch ein kleines Synhedrium entscheiden lassen können. Er hätte dadurch seine Verantwortung jedenfalls noch mehr verringert, und wenn er sich mit 10 Richtern begnügte, so wird es mit der Zahl 10 — wenn man dazu noch den vorherstehenden Ausspruch des R. Josua b. Lewi berücksichtigt, der ebenfalls von 10 Richtern spricht — eine besondere Bewandtnis haben. Auch Maimuni sieht die Zahl 10 nicht als eine zufällige an. »Obgleich«, sagt dieser, »ein Richterkollegium von drei

[1]) Vgl. den vorherstehenden Ausspruch R. Josuas b. Lewi: »Wenn zehn zu Gericht sitzen, so hängt die Halsfessel um den Hals dieser aller«.

[2]) Vgl. die hyperbolische Äußerung der Palästinenser über die große Anzahl seiner Hörer in Kethubb. und Funk, die Juden in Babylonien I, 113.

(Richtern) als ein komplettes zu betrachten ist, so ist es doch, je größer die Zahl derselben ist, umso lobenswerter; und es ist gut, daß man die Prozesse durch elf, durch mehr als zehn Richter entscheiden lasse« (Jad ha-chasakah hilch. Sanh. II, 13). Man sieht, daß Maimuni auf das »mehr als zehn« Gewicht legt. Nichts ist aber naheliegender, als die Zehnzahl auf die »edah« zurückzuführen, die in der Bibel als Richterkollegium bezeichnet wird ושפטו העדה (Num. 35, 24, 25) und unter welcher man nach der Mischna (Sanhedr. I, 4) zehn Personen verstanden hat. Bekanntlich darf ja auch der öffentliche Gottesdienst nur in einer »edah« von 10 erwachsenen Personen abgehalten werden (Megilla 23 b).

Die Palästinenser, die in Bezug auf den Kultus auch einer Versammlung von sieben Personen die Rechte einer öffentlichen Versammlung zuerkannt haben (vgl. Soferim 9, 7), werden darum wohl auch schon zur Zeit des Josephus, die Zahl der Richter in der Regel von drei nur auf sieben, nicht auf zehn erhöht haben. Dies mag denn auch Josephus veranlaßt haben, stets von siebengliedrigen Richterkollegien zu sprechen. Ob ihm die Halachah bekannt war, daß zur Entscheidung von Geldprozessen eigentlich drei Personen genügen, läßt sich kaum beweisen und ist auch nicht anzunehmen. Dies stand zur Zeit des Josephus vielleicht auch nicht ganz fest. Bekanntlich gingen die Meinungen über den ersten Satz: »Geldprozesse werden durch drei (Richter) entschieden«, der weit älter ist als die nachfolgenden Sätze der ersten Mischna in Sanhedrin schon zur Zeit der Tannaim auseinander. Kein Geringerer als R. Juda ha-Nasi — nach der Mechilta zu Exod. 22, 8. R. Meir — verstand diesen Satz so, daß die Majorität, die die Entscheidung fällt, aus drei Richtern bestehen solle, die Gesamtzahl der Richter wäre demnach mindestens fünf gewesen. »Rabbi sagt (Geldprozesse) werden durch fünf entschieden, damit jede Entscheidung durch (eine Majorität von) drei Richtern entschieden

werde« (Tosefta I, 1). Im jerusalemischen Talmud (Sanhedrin I, 1) wird dies von R. Abbahu, der von der erwähnten Tosefta offenbar keine Kenntnis hatte, als Frage aufgeworfen: »Nach Rabbis Auffassung (von Exod. 22, 18) durften Geldprozesse nur durch fünf und (schwere Kriminalprozesse) durch eine Majorität von 23 (also eigentlich durch ein Richterkollegium von 45) entschieden werden?!«[1]) Und als Antwort wird eine Boraitha von R. Chiskija zitiert, die, wie die Tosefta infolge der Auslegung dieses Schriftverses für Geldprozesse in der Tat fünf Richter vorschreibt[2]). Es scheint demnach eine ziemlich verbreitete Ansicht existiert zu haben, welche auch bei Geldprozessen eine Minimalzahl von fünf Personen vorschrieb, wozu noch die zwei Gerichtsschreiber kamen (s. das. I b), die wohl in der Regel als gleichberechtigte Richter zugezogen wurden, so daß die Gesamtzahl der Richter in der Regel sieben betrug.

2) Das kleine Synhedrium (das Kriminalgericht).

Über die weitere Konsequenz, die nach R. Abbahu von jener Auffassung der Mischna, nach welcher er mit der Zahl »drei« die Stimmen der Majorität im Richterkollegium feststellen wollte, gezogen werden müßte und

[1]) Im babylonischen Talmud Sanhedr. 3 heißt es: R. Abbahu sagte lästernd: Demnach müßte das große Synhedrium aus 141 Mitgliedern bestehen, um mit einer Majorität von 71 Entscheidungen fällen zu können und das kleine Synhedrium aus 45 Mitgliedern, um mit einer Majorität von 23 Richtern entscheiden zu können. In der Bibel hieß es aber doch: »Versammle mir 70 Männer« (Num. 11, 16), beim Zusammentritt des Gerichtshofes sollen es nur 70 sein?! Im palästin. Talmud wird die Frage R. Abbahus von vornherein wohl mit Rücksicht auf den angeführten Schriftvers nur auf das kleine Synhedrium, nicht auf das große ausgedehnt. Bei diesem konnte kein Zweifel obwalten.

[2]) Von einem fünfgliedrigen Kollegium, welches Beschlüsse faßte, wird berichtet in der Tos. Tehar. IX, 14, Mikwaoth VIII, 10, Schebiith IV, 21 und in der Mischna Erubin III, 4. In Ganzak wird von R. Jizchak, richtiger R. Zadok, eine rituelle Frage an R. Josua

demnach auch die Zahl 23 bei schweren Kriminalprozessen als Norm für die Stimmenzahl der Majorität im Richterkollegium, nicht aber für die Gesamtzahl der Richter, aufgefaßt werden sollte, wird weiter nicht gesprochen. Es ist auch keine Baraitha bekannt, die in der richtigen Konsequenz dieser Ansicht für Richterkollegien bei Kriminalprozessen 45 Richter vorschreiben würde. Es ist aber doch sehr wahrscheinlich, daß diese Ansicht, die von einem so bedeutenden Manne, wie dem Mischnaredaktor vertreten wurde, auch in den früheren Jahrhunderten ihre Anhänger hatte und daß ihr in der Praxis Rechnung getragen wurde.

Aus zwei Notizen des Josephus über den bekannten Prozeß gegen Herodes, aus seiner Angabe Antt. XIV, 9, 4, nach welcher Herodes beim Antritt seiner Regierung alle Mitglieder des Synhedriums getötet (πάντας ἀπέκτεινε τοὺς ἐντῷ συνεδρίῳ) und aus Antt. XV, 1, 2, nach welcher er »die 45 Vornehmsten von der Partei des Antigonus« getötet habe, geht nämlich hervor, daß es dazumal ein Synhedrium von 45 Richtern gegeben habe. Wellhausen (die Pharisäer und Sadduzäer, Greifswald 1878, S. 105) glaubt darum annehmen zu müssen, daß das große Synhedrium aus 45 Richtern bestanden habe. Schürer verweist hingegen mit Recht auf andere Stellen in Josephus, wie Bell. Jud. II, 20, 5, Vita 11 aus welchen mit Sicherheit auf 71 Richter des großen Synhedriums zu schließen ist und meint, daß jenes πάντας des Josephus nicht wörtlich zu nehmen (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes usw., 3. Aufl., S. 198) sein werde. Herodes hat also 45 und nicht »alle« Mitglieder des Synhedriums getötet. Ist aber auch das angeführte Wort nicht wörtlich gemeint, so ist nicht anzunehmen, daß Josephus πάντας ἀπέκτεινε τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ geschrieben hätte, wenn

b. Elischa und an die vier Ältesten, die mit ihm waren, also an ein fünfgliedriges Kollegium (Nasir 44 a) gerichtet. In der Pesikta 152 a und in Levit. rab. 29, 4 wird der Schriftvers ψ 89, 16 auf die fünf Lehrer bezogen, die die Monatseinschaltung vornehmen.

Herodes nur 45 von 71 Synhedrialmitgliedern getötet hätte. Die genannten Forscher, wie auch Jelski, der Schürer folgt, haben wohl übersehen, daß dem Herodes (nach Antt. XIV, 9, 4) Mordtaten zur Last gelegt wurden und ein solcher Prozeß nicht zur Kompetenz des großen, sondern des kleinen Synhedriums gehörte. Ein solches mußte nach der Überlieferung R. Judas, des Mischnaredaktors, konsequenterweise aus 45 Richtern bestehen, da die Majorität 23 betragen mußte. Daß aber nicht der Gerichtshof von Galiläa, der eigentlich als an der Stätte der Wirksamkeit des Herodes dazu berufen gewesen wäre, sondern ein kleines Synhedrium in Jerusalem diesen Prozeß durchführte, dessen Richter zu den Vornehmsten und auch zu den Mitgliedern des großen Synhedriums gehörten, ist damit zu erklären, daß ein anderes Forum nicht den Mut gehabt hätte, einen Herodes vor den Richterstuhl zu laden. Auch dieses hätte es kaum gewagt, wenn ihn Hyrkan nicht dem Gerichte überwiesen hätte. Wagte es doch angesichts der bewaffneten Kriegsschaar, an deren Spitze Herodes vor dem Gerichte erschien nur ein beherzter Mann, Σαμέας (aller Wahrscheinlichkeit nach = Schammai) dem Angeklagten seine Sünden vorzuhalten (Antt., a. a. O. 3—5).

3) Das große Synhedrium.

Das große Synhedrium hat auch nach Josephus aus 70 Mitgliedern (außer dem Vorsitzenden) bestanden (vgl. Bell. Jud. II, 18, 6; II, 20, 5; IV, 5, 4; Vita 11 und Schürers Gesch. II, 198); wird aber nur selten vollzählig zusammen gewesen sein; es trat nur zusammen, um die Prozesse zu entscheiden, die nach der Mischna (Sanhedrin XI, 2) zur Kompetenz des »Gerichtes von 71« gehörten, zunächst wo es sich um Fälle handelte, über welche die niedrigen Gerichte sich nicht einigen konnten (ebendas. Tosefta Sanhedr. VII und Joseph. Antt. IV, 8, 14). Die Richter hatten ja ihren bürgerlichen Beruf, dem sie nachgehen mußten. Nur ein

Dritteil, nämlich 23 Richter von den Mitgliedern des großen Synhedriums, mußten ständig in der Quaderhalle anwesend sein (Sanhedr. 37 a, vgl. auch jer. Sanhedr. 19 c und Maimuni Hilch. Sanhedr. III, 2). Bei dem erwähnten Prozesse gegen Herodes, welcher wohl von einem aus Mitgliedern des großen Synhedriums »den Vornehmsten aus der Partei des Antigonos« zusammengesetzten Gerichtshofe durchgeführt wurde, waren 45 zugegen; sei es, daß man auch jener Ansicht Rechnung tragen wollte, die für die entscheidende Majorität bei jedem Kriminalprosse 23 Stimmen forderte, oder daß man nur wegen der Bedeutung des großen Prozesses das Ansehen des Gerichtes durch diese Maßregel erhöhen wollte. Denn das steht ohne Zweifel fest, daß diese Ansicht, ungeachtet des Umstandes, daß sie von späteren Tannaim verfochten wird, in der Praxis, die vielleicht verschiedenartig gehandhabt wurde, wurzelte.

4. Die Männer der großen Versammlung.

Die »Große Versammlung« war ursprünglich, wie bereits erwähnt wurde, kein Gerichtshof, sondern ein regierender oder an der Regierung mitbeteiligter Senat. Dieser übte bis zur Zeit des Simon Justus im Wesentlichen alle Religionsbefugnisse aus und war zunächst die gesetzgebende Körperschaft auf religiösem wie auf sozialem Gebiete. In der griechisch-römischen Zeit sind jene Befugnisse zum großen Teile auf das 71gliedrige Synhedrium übergegangen[1]). Bei wichtigeren Einführungen und tief ins Leben einschneidenden Verordnungen trat jedoch auch in späteren Epochen eine solche »Versammlung« zusammen (vgl. Halevy, Doroth ha-rischonim II a, S. 42). Als letzte derartige »Versammlung«, welche Beschlüsse von weittragender Bedeutung

[1]) Darum bezeichnet es Josephus als ἡ γερουσία (Antt. IV, 8, 14. Vgl. Schürer II, S. 190). Der Verfasser von Act. 5, 21 hat aber richtig das Synedrium von der Gerusia unterschieden und ersteres für einen engeren Begriff gehalten als letztere. Letztere stand höher und hatte 85 Mitglieder. Vgl. hingegen Schürer II³, S. 196. Note 16.

fasste, wird die חבורה[2]) (Versammlung) z. Z. des Patriarchen R. Jehuda II. öfter erwähnt (Sabbath 3a, Jebam. 92b, Kethub. 2b, 63b, 78b, Gittin 72b, 76b, Aboda sara 37b, Nidda 25b u. 35b).

Als Urheber der von dieser Versammlung gefassten Beschlüsse werden die Teilnehmer an dieser Versammlung an den erwähnten Stellen nur רבותינו »unsere Lehrer« schlechtweg genannt; wegen ihrer Bedeutung wurden sie auch als »gepanzerte Männer« (בעלי תרסין) bezeichnet und darum ist das Zusammentreten dieser Körperschaften in Jebam. 121a mit היתרים ausgedrückt. An derselben Stelle wird berichtet, daß diese aus 85 Mitgliedern bestanden habe. Auch zur Zeit des Patriarchen R. Gamaliel II (80—117) hat in Jamnia eine 85gliedrige Gelehrtenversammlung getagt (Tosefta Kelim, baba b. 2, 14). Fügt man noch hinzu, daß es 85 Männer waren, die nach Nechemja (Kap. 8—10) den Bund mit Gott unterschrieben haben und daß schon in vorexilischer Zeit eine 85gliedrige Vertretung erwähnt wird, so wird man die Angabe des jerusalemischen Talmuds (Meg. 70d), nach welcher auch die »Große Versammlung«, die von Esra ins Leben gerufen wurde, Jahrhunderte hindurch das höchste religiöse und juridische Forum gebildet, aus 85 Mitgliedern bestanden hat, kaum bezweifeln können.

Diese Zahl ist ihrem Ursprunge nach, wenn wir den Umstand berücksichtigen, daß wohl auch diese oberste Behörde wie das 70gliedrige Synedrium der Bibel (Numeri 11, 16, 24) sich aus den vornehmsten Personen der 12 Stämme zusammengesetzt hat (s. Sanhedrin 17a), auf die siebengliedrigen Vertretungen der Stämme — die politische Verwaltung der Städte lag ja noch in talmudischer Zeit in

[2]) Vgl. Midr. r. zu Hohel. 7, 14, wo die Versammlungen (חבורה) des Moses, Josua, David und Chiskija als »die alten« (Versammlungen), die des Esra, Jochanan b. Sakkaï und R. Meir als die neuen bezeichnet werden.

der Hand einer siebengliedrigen Vertretung שבעה טובי העיר, Megilla 28a — zurückzuführen ($12 \times 7 + 1$)[1]). Eine Versammlung von 7 Personen war, wie bereits erwähnt, nach der Ansicht der Palästinenser (חכמי מערב) berechtigt, einen öffentlichen Gottesdienst abzuhalten (Soferim 9, 7). Nach der Anschauung der Patriarchen Rabban Gamliel und seines Sohnes hatte auch die wichtige Funktion der Anordnung eines Schaltjahres ein siebengliedriges Kollegium vorzunehmen (vgl. die Mischna Sanhedr. I, 2 und hiezu den Talmud S. 11b jerusch. Chagiga III, 78d u. a. St.) Wahrscheinlich, weil nach ihrer Ansicht eine Versammlung von 7 Lehrern auch eine עדה bildete. R. Eliëser begründet nämlich seine Ansicht, welche zur Einschaltung eines Monates ein Kollegium von 10 Personen vorschreibt mit dem Schriftverse: אלהים נצב בעדת אל ψ 82, 1 (Pirke di R. Eliëser VIII, vgl. Exod. r. 15, 20). Die Praxis, wie sie von den Patriarchen geübt wurde, beruht demnach auf der Annahme, daß auch 7 Personen eine עדה bilden. In diesen zwei abweichenden Ansichten wird auch der letzte Grund der Differenz in den Angaben über die Zahl der Mitglieder zu suchen sein. Diese wird bekanntlich in Megilla 17b und jerusch. Berachoth mit 120 angegeben; diese Angabe entspricht der ersterwähnten Ansicht ($10 \times 12 = 120$), die auch in der Mischna in Sanhedrin 1, 4, Megilla 23b zum Ausdrucke kommt, und die in der späteren Zeit auch in der Praxis bei Zivilprozessen insofern als maßgebend angesehen wurde, als, wie wir oben ausgeführt, man ein 10gliedriges Richterkollegium anstrebte.

[1]) Vgl. Funk, die Entstehung des Talmud, S. 36.

Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien.

Von D. Feuchtwang.

2. Der Stein Schethijja.

(Schluß).

Rosenmüller (II, 2, 2, 245) gibt an, der Stein der Moschee sei der, auf welchem Jakob schlief (Raumer, Palästina I, 167, Anm.) Wie fest und ununterbrochen die Kette der Überlieferungen ist, zeigt sich an diesen arabischen Sagen, die sich an den geheimnisvollen Stein knüpfen, der uns im frühesten Altertume gleichwie in jüngster Gegenwart begegnet. Hierher, zum »heiligen Fels«, wird nach arabischer Sage am jüngsten Tage die Ka'aba (auch ein viereckiger heiliger Stein) von Mekka kommen. Ein Beweis, daß man ihm eine ähnliche Bedeutung beimaß, wie jenem. Jesus hat nach der Sage den auf dem »heiligen Fels« (Stein) geschriebenen heiligen, unaussprechlichen Namen Gottes entdeckt und damit seine Heilungswunder vollbracht. Man erinnere sich an die Berichte, nach denen der Name Gottes auf dem שתיה steht. In den arab. Überlieferungen laufen offenbar Sagen über den Stein Jakobs, den Moriah, den שתיה ineinander.

Nach der Auffassung Eislers (Philologus LXVIII, 1, 117) ist aber auch die Ka'aba nichts anderes, als ein Nabelstein, denn es bedeutet ursprünglich Würfel, Kreisel, und ist soviel wie Κύβος = cubus. Der Ka'abastein ist soviel wie der göttliche Mutterstein petra genitrix in mithräischen Inschriften. Pseudoplutarch spricht vom Wunderstein der kleinasiatischen Göttermutter. »Für Kleinasien ist die Be-

nennung des Aërolith-Fetischs als ὀμφαλός durch die Kybeleepiklese »Omphala« gesichert. Γῆς ὀμφαλός ist die Bezeichnung des Heiligtums von Paphos, dem Ausgangspunkte aller griechischen Aphroditenkulte; d. h. für den Stein der Kubra-Kypris auf Cypern. Die Araber denken sich den Nabel, die himmlische Ka'aba, über ihrem irdischen im Mittelpunkt der Erde gelegenen Abbild: den Hagr über dem Stein der Steinmutter Hagar im Himmel schwebend. Die Theologie des Islam lehrt, daß das Vorbild, der Typus der Kaaba im Himmel vor der Weltschöpfung erbaut wurde (Eisler, Philologus, Bd. LXVIII, Heft 1, S. 118ff). Wer sieht hier nicht die übereinstimmenden Momente mit den alten Traditionen der Haggada über den Schetijja-Stein?

Es ist nun aber an der Zeit, daß wir uns um die sprachliche Bedeutung, die Wurzeln der Bezeichnungen שתיה und שיתין kümmern. Nicht als ob ich die beiden Begriffe auch philologisch unbedingt zusammenbringen wollte, obzwar ich ihre Verwandschaft stark vermute. Die Etymologie ist durchaus unsicher (s. Levy unt. שְׁתַם, שְׁתַאם und שִׁיתָאָא). Levy (a. a. O.) leitet beides ohne weiteres von einer Wurzel ab. Als Grundwort wird שִׁית oder שְׁתִי angenommen. Als Bedeutung für שְׁתִיָה (שַׁתְיָא?) gilt allgemein »Fundament, Grund«; was ja der, allerdings seltenen, hebr. Wurzel שתת = setzen, legen entspricht. Der Talmud nimmt überall die Wurzel שתת an. Von der Wurzel שית kennen wir im Hebr. dann das mit שתיה (Grund) gleichbedeutende שְׁתוֹת (Ps. 11, 3; Jes. 19, 10) = Säulen, Pfeiler, Fundament. Im Toldoth Jeschu wird ישתיה durch שְׁתָ + יָהּ erklärt, d. h. Gott hat ihn eingesetzt (Krauß, Das Leben Jesu 278, 279). Sowie also שית und שתיה sprachlich ein Paar zu sein scheinen, so sind sie es sachlich um so gewisser. Sie gehören demselben Überlieferungskreise an, stammen aus ältester Zeit und spielen auch im späteren Ritus und feierlichen Zeremoniale des Heiligtums verwandte Rollen;

dieses Zeremoniale hat sich in unserem Ritus des Hoschana rabbah sogar bis heute erhalten.

Nicht überflüßig dürfte es sein, darauf hinzuweisen, daß auch im ältesten Griechenland der Segen des Regens durch einen Stein herbeigeführt wurde. Wurde doch der Okeanos in Steingestalt dargestellt. Besprengen mit Wasser sollte Regen bringen. Wir haben aber einen sehr merkwürdigen Stein im griechischen Sagenkreise, dessen Wesen im Zusammenhange mit dem bis nun Erörterten unser Interesse erweckt. Es ist Ἑστία (Über Hestia-Vesta vgl. das große Werk: Preuner, »Hestia-Vesta«, Tübingen 1864, passim). »Unter den zwölf großen Gottheiten, welche die Griechen später annahmen, ist Hestia die einzige, deren Namen allgemein in appellativem Sinne Gebrauch geblieben ist«. »Die Grundbedeutung von Hestia muß dahingestellt bleiben; wahrscheinlich haben hier Vorstellungen mitgewirkt, die nicht vollständig erkennbar sind. Zu dieser Annahme führt eine Parallelgestalt der Hestia nämlich Kalypso. Diese wohnt im Nabel des Meeres. Nabel ist aber die Bezeichnung für Opferstätte. und diese selbst, also ἑστία heißt μεσόμφαλος, d. i. Nabel« (Gruppe, Griech. Mythol. S. 819, 820, 1402). »Vermittler einer Reihe kosmischer Anschauungen und Lehren sind die Semiten (gegen Usener, Sintflutsage 244 ff.)« »Es wird niemand, der imstande ist zu vergleichen, nur einen Augenblick im Zweifel sein, daß das Feueropfer der griechischen Heiligtümer dem der Jerusalemitischen näher verwandt ist, als dem in Indien« (Gruppe ibid. 722, 724).

Als älteste Stelle über Ἑστία ist anzusehen Philolaos fr. 7. (DFV[2] I 242, 10): τὸ πρῶτον ἁρμοσθὲν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται. »Das erst Gefügte, das Eine, inmitten der Kugel wird Hestia geheißen«. Die Hestia wurde angeblich schon von Parmenides als διάπυρος κύβος als feuriger Würfel bezeichnet. Sie ist der in den Kosmos übertragene würfelförmige Nabel-

stein des Weltalls (μεσόμφαλος) (Anatolios p. 30 (DFV² I 111, 43). — Dieser κύβος ist wahrscheinlich identisch mit κυβέλη, (Kybele), d. i. die große Mutter aller Götter, die Lebenspenderin, die ebenfalls als Stein verehrt wurde (Eisler l. c.) Auf Delos ist nach alter Überlieferung der Nabel der Erde (Epimenides Fr.) (DVF² I 496, 10) in Form eines Würfelsteines oder Altar. Delos liegt nach dem alten griechischen Weltbilde in der Mitte von 4 Kontinenten; es ist auch die Pforte zur Meerestiefe. Es ruht auf vier Säulen, entsprechend den vier Weltrichtungen und den vier Röhren des Nabelstranges. — Ἑστία ist nach Platon (Krat. 401 c) ein δεξίνικον ὄνομα = Fremdwort, also im Griechischen entlehnt. Die oben erwähnte κυβέλη = κυβέλα ist bei den Römern die Magna mater Idaea; das ist aber ein heiliger Meteorstein, der im hannibalischen Kriege auf Grund eines sibyllinischen Spruches nach Rom gebracht wurde. Er befand sich ursprünglich in Pessinus in Galatium, in Kleinasien. (Liv. 29, 11) »is (Attalus) legatos (Romanorum) comiter acceptos Pessinuntem in Phrygiam deduxit sacrumque iis lapidem, quam matrem deum esse incolae dicebant, tradidit ac deportare Romam iussit«. »Die große Mutter« ist früh nach Griechenland gekommen. Sie ist der Religion von Eleusis angegliedert. Die μεγάλη μήτηρ ist aus Asien in vielfachem Mutterkult in Griechenland eingedrungen. In Rom hielt die große Mutter mit ihrem Fetisch, der aus Pessinus stammen sollte, im Jahre 204 ihren Einzug. Sie hat Heiligtümer in Erdschlünden (Dietrich, Mutter Erde S. 82.)

Ich lasse es vollkommen dahingestellt und bin weit entfernt, es behaupten zu wollen, ob Ἑστία mit אש״ת zu identifizieren ist. Schultz: Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII deutet es an (1909, S. 216, 217, 219). Es muß aber konstatiert werden, daß Ἑστία der mythologischen und der kosmischen Bedeutung des אש״ת vollkommen entspricht, daß beider Ursprung und Etymon unbekannt

ist; daß Ἑστία aber im griechischen Lehnwort und in der hebräischen Überlieferung nur volksetmyologische Erklärung findet. Das weist auf uralten gemeinsamen Ursprung hin. Es mag schließlich auch erwähnt werden, daß der Schethijjastein auch in der Sibylle erwähnt wird. Friedländer (Apologetik, S. 89) weist darauf hin, identifiziert שתיה mit hostia und die »Genesis des steinernen Bildes« (des Eselskopfes), das Antiochus Epiphanes im Allerheiligsten gesehen haben soll, ist in dem geweihten Steine zu suchen, auf welchem der Hohepriester am Versöhnungstage das Opferblut gesprengt hat. Auf ihn wird im vierten Sibyllenbuch angespielt, wo es heißt: »Denn auch als Haus hat Er nicht einen im Tempel geweihten Stein, einen schmerzlichen Schimpf und Schaden der Menschen«. Auch Rösch (Theolog. Studien und Kritiken 1882, S. 536) vermutet in dem שתיה den Eselskopf. Der Esel aber war — das möge nicht unerwähnt bleiben — der Hestia-Vesta geweiht (Preuner l. c. S. 38) und ist das Symbol der Fruchtbarkeit.

3. Die Zeremonien.

Die mit dem Wasserschöpfen und Wasseropfer verbundenen Feierlichkeiten werden uns im Talmud ausführlich beschrieben (Sukka V, 1—5). Das Flötenspiel zur Feier der (שמחת בית השואבה) Freude des Wasserschöpfens dauerte fünf oder sechs Tage (je nachdem Sabbat hineinfiel oder nicht). Wer dieses Fest nicht gesehen hat, hat überhaupt nie im Leben Freude gesehen. Was unter בית השואבה zu verstehen ist, ist nicht vollkommen klar. Sicher aber ist, daß dieses Fest sich auf das Wasseropfer am Hüttenfeste bezieht. Darüber sind die Kommentatoren vollkommen einig. Was שואבה bedeutet, wußten die Gelehrten nicht mehr sicher; es wird auch השובה anstatt שואבה überliefert, und beides ist nach Mar Sutra richtig; השובה ist richtig, weil die Abhaltung des Festes hochgeehrt und wichtig war, eine Pflicht, die seit den Tagen der Schöpfung gilt (מצוה

(חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית) und שואבה nicht minder, denn es heißt: ושאבתם מים ממעיני הישועה »Ihr sollt Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils« (Jes. 12, 3). Es wird aber auch »eine überflüssige Freude« (שמחה יתירה) genannt (Sukka 50 b, 51 a). Und dort wurde »der Geist der Heiligkeit geschöpft«. Ich kann mich mit der Ableitung vom syr. שובה = Fackel (Aruch compl.) nicht befreunden; und auch nicht mit den Ausführungen Venetianers (Die eleusynischen Mysterien, S. 3 ff.), der שואבה als »Schöpferin« erklärt und darauf seine ganze Hypothese der Gleichsetzung der gesamten Zeremonien und Festlichkeiten gelegentlich der שמחת בית השואבה mit den eleusynischen Mysterien gründet, obzwar es, wie Venetianer mit sehr gutem Blicke gesehen hat, wahrscheinlich ist, daß auch diese das Fest beeinflußt haben könnten (Jer. Sukka V, 1). Am Ausgang des ersten Tages des Hag ging man in die Frauenhalle hinab und traf große Vorbereitungen. Goldene Leuchter wurden aufgestellt mit goldenen Schalen, in die Öl gegossen wurde, Dochte aus den Lumpen alter Priesterkleider wurden gemacht. Kein Hof in Jerusalem, der nicht erleuchtet gewesen wäre durch die Illumination in בית השואבה. Die Frommen und Ausgezeichneten tanzten mit Fackeln in den Händen, sangen Lieder und Lobpreisungen, die Leviten spielten auf ihren Instrumenten ohne Zahl. Posaunen wurden geblasen. Die Frommen sprachen: »Heil unserer Jugend, die unser Alter nicht beschämt»; die Reuigen sagten: »Heil unserem Alter, daß es unsere Jugend gesühnt hat«; Alle sagen: »Heil dem, der nicht gesündigt hat und wer gesündigt hat, dem wird, wenn er sich bekehrt, verziehen«. Die Leviten sprachen: »Lobet Gott, ihr Diener des Ewigen, die ihr im Hause Gottes stehet in der Nacht« (Ps. 134, 1); oder: »Erhebet eure Hände zum Heiligtum und preiset Gott« (ibid. 2). Wenn sie auseinandergingen sagte einer zum andern: »Der Ewige segne dich von Zijon und sieh' das Glück Jerusalems alle Tage deines Lebens und sieh' Kindeskinder;

Friede über Israel«. Die posaunenblasenden Priester stiegen in die Asarah und schritten so bis zum Osttore; dort wandten sie sich nach Westen und sprachen: Unsere Väter haben, wenn sie hier waren sich mit dem Rücken zum Hekal und mit dem Gesichte nach Osten gewandt der Sonne zu, wir aber »zu Jah sind unsere Augen gewandt«; oder: »Wir sind zu Jah, und zu Jah sind unsere Augen gerichtet« (Sukka 50 a b, Toseft. V). Hillel der Alte hat, als er an der Wasserschöpffreude teilnahm, gerufen: »Wenn ich da bin, sind alle da, wenn ich nicht da bin, wer ist da«? Und ferner sagte er: »Meine Füße trugen mich an den Ort, den ich liebe; kommst du in mein Haus, so komme ich auch in das deine, kommst du nicht in mein Haus, komme ich nicht in das deine«. Simon, Sohn Gamliels hat beim Freudenfeste des Wasserschöpfens fünf brennende Fackeln geworfen und aufgefangen, Lewi vor Rabbi acht Messer, Samuel vor dem König Sabur acht gefüllte Weinbecher, Abaji vor Raba acht Eier. R. Joma ben Chananja erzählt, daß das Freudenfest sie um den Schlaf brachte, denn ein Dienst reihte sich an den andern, so daß die Diensttuenden nur einer auf der Schulter des anderen ab und zu ein wenig schlummern konnten (Sukka 53 a).

Ebensowenig wie das Wassergießen haben diese Festlichkeiten in der HS. eine Quelle oder Erklärung. Die Forscher alter und neuer Zeit bezeichnen sie als »alte Bräuche« (Jost, Geschichte I, 217). Graetz (III, 112) faßt das Wasseropfer richtig als »uralten Brauch« und schildert den bekannten Vorgang beim Wasseropfer folgendermaßen: »Als er (Alexander Jannai) einst am Hüttenfeste als Hoherpriester fungierte, sollte er einem uralten Brauch zufolge aus einer silbernen Schale Wasser, als Sinnbild der Fruchtbarkeit, auf den Altar gießen. Aber um diese von den Pharisäern geltend gemachte religiöse Sitte geflissentlich zu verhöhnen, goß er das Wasser zu seinen Füßen nieder. Mehr brauchte es nicht, um den Unwillen der

im Tempelvorhofe anwesenden Volksmengen zu reizen. Mit rücksichtsloser Erbitterung warfen die Anwesenden die Festfrüchte (Etrog), welche sie in Händen hatten, nach dem ketzerischen König und beschimpften ihn als einen unwürdigen Hohenpriester, als den Enkel einer Gefangenen.« Hier bringt Graetz die Berichte des Talmud (s. oben) mit denen des Josephus (Ant. XIII, 13, 5) in Verbindung, der Alexander Jannai als den Opfernden nennt, ohne zu sagen, daß er das Wasser auf seine Füße geschüttet hätte und identifiziert den anonymen Sadduzäer oder Boathusäer des Talmud und der Tosefta mit Alexander Jannai. Die beiden Berichterstattungen scheinen auch wirklich dasselbe Ereignis im Auge zu haben (Graetz III, Note 13). Das wird auch allgemein angenommen und auch von Büchler (Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemitischen Tempels. S. 113) ohne weiteres zugegeben. Sowie die Sadduzäer seinerzeit das deutliche Gefühl hatten, daß das Wasseropfer und seine Ceremonien ein fremdartiger Einschlag im heiligen Tempeldienste seien und die Pharisäer wieder die Überzeugung gewannen, daß man einen so uralten Brauch nur mit großer Gefahr bekämpfen oder gar beseitigen könne; ebenso haben alle späteren Beobachter dieser Sitten empfunden, daß sie sich nicht mühelos in den Rahmen sonstiger gottesdienstlicher Übungen fügen, ohne ihnen eine andere Erklärung als die eines uralten Brauches, einer Volkssitte, geben zu können (s. Delitzsch in Riehm's Handwörterbuch d. bibl. Altertums Art. Trankopfer und Laubhüttenfest, Baudissin, Studien z. semit. Religionsgesch. II, 150 u. 170, Wellhausen, Israelit. u. Jüd. Gesch. 5, S. 305). Das Wasserschöpffest wird auch in den Evangelien erwähnt und die Stelle zeigt, daß es zur Zeit Jesu mit größter Feierlichkeit begangen worden ist (Evang. Joh. 7, 37 ff.). Daß die Pharisäer den größten Einfluß auf den Tempeldienst hatten und die alten Volksbräuche mit möglichster Heiligkeit zu umgeben und zu

schützen bestrebt gewesen sind, beweist Büchler (das.) auf das Eingehendste. Sie waren nach dem Sturze Anan ben Anans die alleinigen Herren des ganzen Heiligtums. »Alles, was die Sadduzäer im Opferdienste bestritten hatten, wurde jetzt mit größter Feierlichkeit und großem Schaugepränge vollzogen — so das Wasseropfer am Laubhüttenfeste« (Büchler: Kultus usw. S. 206).

Nach talmudischer Überlieferung sind der Gebrauch der Bachweide bei dem Umzuge um den Altar, sowie auch das Abschlagen der Zweige an den Fußboden als מנהג נביאים oder יסוד נביאים (prophetische Einrichtungen und Überlieferungen) zu betrachten. (Sukkot 44b, jer. Sukka IV, 55 b, 47., Büchler, Das Synhedrion in Jerusalem, S. 63, Anm.) Die ganze Feierlichkeit des Umzuges wird in Sukka 45a (IV, 5) ff. genau beschrieben. Es muß ähnlich dem Wasserschöpfen und Wassergußopfer, eine höchst feierliche, großartige Veranstaltung gewesen sein. Der Altar war von hohen Weidenästen umgeben. Unter tönendem Posaunenschall wurde der Umzug gemacht, unter Psalmensingen und Palmenschwingen. Man sang die Worte: »Hilf o Gott, Beglücke o Gott« (Ps. 118, 25) oder man rief: »Ich und Er! Gib Hilfe (אני והו הושיעה נא nach der Leseart des Jer. והוא). Am siebenten Tage wurde der Umzug siebenmal gemacht. Biem letztenmale wurde gerufen: יופי לך מזבח »Schönheit dir, Altar«; oder: »Gott und dir, Altar«. Bringen wir diese Schilderung in Verbindung mit der merkwürdigen Beschreibung der Festlichkeiten beim Wasseropfer und der »Freude des Wasserschöpfens«, so können wir uns des Eindruckes nicht erwehren, daß wir es hier mit fremdartigen Sitten und Gebräuchen zu tun haben; immer abgesehen vom eigentlichen biblischen Hüttenfeste, mit welchem diese Festlichkeiten nicht in unmittenbarem Zusammenhange stehen; denn diese Feste sind, so alt sie sein mögen, erst später wieder zu religiösen aus volkstüm-

lichen umgewandelt worden. Das haben die ältesten Forscher schon gesehen (vgl. Lipman Heller zu Sukk. IV, 5; Raschi zu Sukk. 45a und oben). Im Mittelpunkte all dieser Veranstaltungen steht ursprünglich und naturgemäß die Herbstfeier, d. h. die Bitte um Regen. Das scheint auch auszudrücken Sachar. 14, 17: »Wer von den Geschlechtern der Erde nicht nach Jerusalem kommt, sich niederzuwerfen vor dem König, dem Herrn Zebaot — für den fällt nicht der Regen«, Sätze, die am ersten Tage des Sukkothfestes noch heute in den Synagogen gelesen werden. Es mag hier als Ergänzung zu den früheren Angaben über den Lapis manalis hinzugefügt werden, daß in Rom beim Bittfest des aquaelicium die Matronen mit nackten Füßen und aufgelöstem Haare und die Magistrate ohne die Abzeichen ihrer Würde in feierlicher Prozession nach dem Kapitole zogen. In alter Zeit trat bei dieser Gelegenheit auch der Lapis manalis in Funktion. Die Prozession fand bei anhaltender Dürre statt, wenn um befruchtenden Regen gebetet wurde. (Wissawa, Religion und Kultus der Römer pg. 106.)

Am ersten Tage des Festes wird bis heute in das Hauptgebet die oben erwähnte Regenbitte eingeschaltet. Der spätere Ritus, den insbesondere R. Eleasar ben Jakob Kalir (um 910) durch seine Poesieen bereichert hat, hat dann diesen ritualen Gebrauch ausgestaltet und eine ganze Reihe synagogaler Poesien ihm angepaßt, in welcher der uralte Sinn eines Teiles des Herbstfestes neuerdings zum Ausdrucke gelangt. Nur einige wenige Beispiele sollen angeführt werden: »Am achten Tage will ich mein Herz wie Wasser ausschütten«; »am achten Tage werden die Gesetze des befruchtenden Regens bestimmt ob viel, ob wenig«, heißt es im Abendgebetritus. In der Tefillah, welche der Vorbeter laut vorträgt, heißt es gleich zu Beginn: »Der Af-Bri (Engel des Regens, s. Jahrg. 1910, S. 551)

treibt Wasserdünste zusammen, formt Wolken und leert sie dann als Regengüsse zur Erde aus. Durch diese erquickende Wasserlabung bekränzt die Erde sich mit Fruchtkränzen ... Auch uns, die wir dir mit allen Kräften anhängen, sei milde gesinnt, o Herr, und verleihe uns des Regens wohltätigen Segen.«

Darauf folgt das großе Regengebet (גשם), an das sich, charakteristisch genug, ein Gedicht schließt, dessen Strophen die zwölf Monate des Jahres in ihrem Verhältnis zu Regen und Fruchtbarkeit und mit direkter Nennung des Tierkreises behandeln. Die den Monat Tischri besingende Strophe lautet:

»Er segne mit den kostbarsten Früchten der Monde, mit edlen Früchten der Bäume; Wasser lasse er aus den Wolken strömen, damit königliche Leckerbissen bereitet werden. Er tränke die Gewächse und lasse im Monate Tischri ihren Samen aufbrechen. Entziehe von nun das Wasser nicht, auf daß Regenschauer niederbrausen. Nimm das Gebet der Flehenden auf wie das siebentägige Gußopfer. Wasser führe dem Lande zu, daß es dreifach regne. Auf die sonneversengten Pflanzen spende Regen, damit die Wage sich biege unter der Fülle des Getreideertrags«.

Wenn ich auch mit Bischoff »Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch« (Leipzig 1907) in vielen Stücken nicht übereinstimme und glaube, daß er oft zu weit geht, so hat er doch in vielen Punkten großen Scharfblick bewiesen. Und der astrale Charakter dieser Gebete, die auf uralte talmudische Überlieferungen zurückgehen und im Zusammenhange unserer Darstellung in besonderem Lichte erscheinen, ist zweifellos. Bischoff sagt ganz richtig:

»Im Tischri ist die Sonne soeben in das Sternbild der Wage (מאזנים) getreten; diese aber ist das Symbol des Richtens und zwar vor allem des Richtens über Verdienst und Schuld. Die Rabbinen wissen, daß das Sternbild der Wage mit dem himmlischen Gerichtstage in Verbindung

stehe. So heißt es z. B. Psikt. rabb. C. 20 (94b): »Gott sprach: Nach dem Sternbilde Jungfrau erschaffe ich das Sternbild Wage, weil des Menschen Taten gerichtet werden sollen; sodann den Skorpion, weil der Mensch, wenn er gewogen worden und als Frevler befunden ist, in die Hölle gestürzt wird«. (Hinter dem Sternbilde der Wage beginnt nämlich die Wasser-, Winter- und Unterwelt-Region des (südlichen) Himmels. Der wägende Gerichtstag steht ebenso vor dem Beginn der irdischen Regen-, Winter- und trüben Zeit, und an ihm sperrt die Hölle ihren Rachen auf, die Frevler zu verschlingen). Auf diese Weise wird der Herbst-Neujahrs-Gerichtstag verständlicher als bisher«. (Bischoff Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch, S. 66; vgl. Bezold, Arch. 2. S. 400 ff. und Jeremias »Das alte Testament im Lichte des alten Orients« S. 86 ff. Altbabylonische Vorstellungen sind es, die in diesen jungen Gebeten durchschlagen und uns das »Fest der Auferstehung« und das »Fest der Schicksalsbestimmung« (Neujahr), sowie auch das ursprüngliche Neujahrsfest der babylonischen Zeit im Frühling in Erinnerung bringen (Jeremias l. c.)

In alten und auch neuen Ausgaben der Festgebetordnungen (מחזור) sind bei den einzelnen Strophen die Tierkreiszeichen beigegeben. Das Regengebet schließt mit einem Gedichte, das also beginnt: »Sei eingedenk des Ahnherrn (Abraham), dessen Herz dir zueilte, wie des Wassers Strömung. Du verliehest ihm deinen Segen, und er erblühte wie ein Baum, am Bache gepflanzt. Du warst ihm Schutz und Retter in Feuers- und Wassersnot; warst ihm immer nahe, weil er die Saat am Lebensquell gestreut; seinetwegen entzieh uns nicht das Wasser«. Das ist ein Refrain des Gebetes. Es schließt mit den Strophen: »Gedenke des über die Grundpfeiler Gesetzten (פְּקִיד יְשָׁחוֹת) (Hohenpriesters) der fünfmal seinen Leib in Wasser tauchte (am Versöhnungstage), fünfmal die

Hände wusch im heiligen Wasser und fünfmal die Wassersprengung vollzog«. »Gedenke der zwölf Stämme, die du durch die geteilten Wasserwogen führtest, denen du das bittere Wasser versüßtest. Ihre Nachkommen hangen dir treu an und geben ihr Blut hin wie Wasser für dich. Wende du es ab, wenn unser Leben Wasserfluten bedrohen. Umwillen ihrer Tugend begnade uns mit Fülle des Wassersegens«. Das ist ein zweiter Refrain des Gedichtes. Es klingt aus in die Worte: »Denn du, Ewiger unser Gott, bist es, der den Wind wehen und den Regen niederströmen läßt, zum Segen und nicht zum Fluche; zur Sättigung und nicht zum Hunger; zum Leben und nicht zum Tode«.

In ganz ähnlicher Weise sind die Gebete gebaut, die am Passachfeste als Tausegen gesprochen werden; also in der Frühlingszeit; vollständig analog der eben behandelten Gebetordnung des Herbstfestes. Ich will auch hier nur einige wenige Beispiele bringen, welche dieses Taurituale besonders charakterisieren. »Die Tehomoth sehnen sich nach des Taues Träufeln, sowie die ganze Flur nach ihm schmachtet . . . Durch die Wunderkraft des Taus erwachen einst zum Leben, die tief in Grüften schlummern«.

»Zum guten Zeichen ist der Tau; er bringt Pflanzen hervor und verschafft Freude frohlockender Jungfrau. Er ernährt ganze Scharen, läßt sie mächtig und zahllos werden. Mit des Schöpfers Stimme möge der Tau die im Staube Verborgenen erwecken«.

»Vernimm dieses Gebet und lasse sie in Sicherheit wohnen (die zu Dir die Augen erheben); Tau werde in Regengüssen zugedacht im Monate Marcheschwan. Mit Wolken beschütze sie, um sie wie ein zartes Kind zu tragen. Segensreicher Tau umgebe sie. Dem Himmel befiehl, daß er Tau gebe«.

»Er beglücke mich unter den Nationen und ich will ihm danken in meinem Lobgesange. Tautropfen mögen mich

bereichern, um bis Ende des Monates Tischri Überfluß an Tau zu geben, damit mein Brod fett, mein Most süß werde. Tau erfülle die in meinem Gebete ausgesprochenen Bitten; wie Regen träufle meine Lehre«.

In diesem Rituale des Pesach- und Sukkothfestes, das allerdings in dieser Form erst aus dem zehnten Jahrhundert stammt, erblicken wir deutlich die unverwischbaren Spuren jener uralten Volksanschauungen und Volksgebräuche gegen die sich seinerzeit die Sadduzäer vergeblich aufgelehnt hatten. Die alten Pharisäer und späteren Rabbinen haben klugerweise diese starken, lebendigen Triebe der Volksseele erkannt und sie mit den Überlieferungen und Vorschriften der HS. in Einklang zu bringen verstanden, ohne deren Reinheit zu trüben. Das Volk ist eben immer stärker als das Gesetz und das drückt ja der Kanon aus: »Gebrauch entwurzelt Gesetz« (מנהג עיקר הלכה). Von der alten, talmudischen, wie von der späteren, rabbinischen Zeit gilt das, was Büchler (a. a. O.) sagt: Der Sieg des Volkes über die ausschließende Priesterschaft wurde öffentlich in Begleitung großer Feierlichkeiten vollzogen. Das allein aber genügt nicht zur Erklärung der feierlichen Gebräuche selbst. Wir sind uns darüber klar, daß die Wasseropfer am Hüttenfeste, der Zeit des Herbstregens, eben den Regen entweder erwirken oder auch als Himmelssegen verherrlichen sollten. Das Sukkothfest ist Ḥag im speziellen katexochischen Sinne.

חג aber ist im ältesten Sinne Umkreisen des Heiligtums; im weiteren Sinne Prozession und Wallfahrt zum Heiligtume und erst in letzter Bedeutung Fest im Allgemeinen. Auch im alten Arabien gab es zur Frühling- und Herbstzeit ein Ḥag, einen Umgang um Regen um den heiligen Stein. Vorzugsweise das Herbstfest hat sowohl bei Arabern als auch bei den Hebräern den Namen חג (Wellhausen, Reste usw. S. 141).

Der dem Monate Tišri entsprechende Muharram war auch bei den Arabern durch die Ḥag ausgezeichnet. Das siebenmalige Umkreisen der Bimah (resp. d. Eben Schetijjah) mit den Palmen, erinnert an ähnliche Gebräuche, die aus der arabischen und griechischen Überlieferung bekannt sind »Der siebenmalige Umlauf der Pilger um die irdische Kaaba ist gleich dem Kreisen der Engel, das heißt, der heidnischen Planetengötter um den mystischen Stein als Weltmittelpunkt. Genau dieselbe Vorstellung knüpft sich an das kleinasiatische Gegenbild der Kaaba, die Kybele ὀμφαλή als Göttin des heiligen Berges und als mystischer Nabelstein = ὀμφαλή Göttermutter als Weltmittelpunkt des ἑστία. Plato (Phaedros XXVI, 247 a) schildert den Reigen der Unsterblichen unter Führung des Zeus auf ihrem Flügelwagen das Firmament umkreisenden Götter, bei dem Hestia allein im Hause der Göttin zurückbleibt«.

Es ist nun außer Frage, daß das biblische Hüttenfest einen ganz anderen Charakter trägt als dieses arabische Wallfahrtsfest. Ebenso ist die innere Verwandtschaft der gewiß bereits in vorbiblischer Zeit im Volke lebenden Sitten und Gebräuche zur Zeit des Herbstregens, wozu wir auch das Wasseropfer rechnen dürfen, gegeben. Insbesondere liegt die Vermutung nahe, daß der אבן שתיה der Gegenstand des Zuzuges der wallfahrenden Mengen gewesen sein mag, denn er ist ja der Weltmittelpunkt; er deckt ja die Sintflutgewässer und um ihn und zu ihm mag der »Vaqûf« die Prozession stattgefunden haben, als deren Umwandlung die Umkreisung des Altars mit dem Feststrauße am Hüttenfeste angesehen werden darf, die sich bis heute im Ritus der Synagoge erhalten hat. Die Wiedergeburt des alten Gedankens der Wasser- und Regenfestlichkeit können wir auch mit Recht in dem Ritus des Hoschanah rabba und des siebenten Tages des Chag erblicken. Wird doch die Einführung des Umzuges um den Altar mit der »Arabah«, Bachweide, im Talmud selbst (Sukkah 44 a) als

»vergessen und wieder eingeführt« (שכחום וחזרו ויסדום) bezeichnet. Ein Rest der im Jerusalemitischen Tempel abgehaltenen Riten des siebenten Tages des Sukkothfestes hat sich bis heute im Hoschanah-rabba Ritus erhalten. Um nun sogleich die wirkliche Wiederkehr uralter Vorstellungen recht deutlich zu illustrieren, werden wir bei einem der sieben Umzüge, die um die Bimah mit dem Feststrauße und dem Arabahbündel veranstaltet werden durch folgendes Rezitativ aufmerksam gemacht: Hilf! (Hoschana) dem Eben schethija; Gotteshause deiner Wahl, Tenne Arnons (II Sam. 24, 18 ff., I Chron. 21, 19 ff., Synonymon für Altar); dem verborgenen Heiligtum, Berg Moriah, Berg der Erscheinung, Stätte deines Ruhms, einst David geweiht; dem schönen Libanon, der schönen Braut, Wonne der Erde, der vollendeten Schöne usw.« Hier haben wir zunächst die Identifizierung des אבן שתיה mit dem Heiligtum. Beim Umzuge wird der Vers rezitiert: »Die Welt wird durch Gnade gebaut«. Natürlich, der Stein ist ja Grundstein der Welt. Bei einem Umzuge wird gesagt: »Hilf! Bewahre! Die Erde vor Fluth, die Herde vor Fehlwurf, die Tenne vor Kornwurm, das Korn vor Brand;... den Ölbaum vor Abwurf, den Weizen vor Käfern, die Kelter vor Jelq, den Weinberg vor Gewürm, Spätfrucht vor Heuschrecken usw.«

Nach Vollendung der Umzüge werden dann in der Gebetreihe der Hoschanoth eine große Reihe von Anrufungen, welche die Hilfe Gottes erflehen sollen, rezitiert. Unter diesen sind für unsere Zwecke charakteristisch die Gruppen, in denen die aus Feuer geretteten biblischen Persönlichkeiten als Mittler erwähnt werden und darauf die aus Wassergefahr unversehrt hervorgegangenen; ebenso auch diejenigen Personen, welche oder an denen Feuer oder Wasser Wunder vollbrachten, z. B. »Hilf uns um willen des ersten aller Sänger (David), der, als er nach Wasser durstete, dir das Wasser als Opfer hingoß«. »Hilf uns um willen des

Reinen der im Sturm emporfuhr, der für Gott geeifert (Elias) und Himmelsfeuer durch sein Gebet erflehte, so daß es Staub und Wasser verzehrte«. Um willen der Getreuen hilf uns, die heute vor dir ihr Herz ausschütten wie Wasser, um vor dir die Segenskraft des Regens zu erflehen denen, die am Schilfmeer dir Lieder sangen«. »Denen, die vor dir das Wasser hingoßen als Opfer und aus den Quellen des Heils das Wasser schöpfen, hilf!« »Die zu Dir um Wasser flehen so bescheiden, wie die Weiden am Bache, gedenke unseres Wasseropfers und hilf uns«. — »Des Himmels Pforten öffne, deinen kostbaren Schatz erschließe und sende uns dein Heil«. Am Schluß all dieser Gebete wird das Bachweidenbündel am Fußboden (Hinweis auf die Erde und die Unterwelt) abgeklopft und dann ein Gebet gesprochen, in welchem die Hilfe Gottes um willen der getreu beobachteten Prophetengebräuche erfleht und um Regen gebetet wird.

Der ganze Komplex von Zeremonien und Riten, festlichen Umzügen und Veranstaltungen, volkstümlichen Feiern und Belustigungen, die sich am Hüttenfeste vor unseren Augen abspielen und mit dem eigentlichen Festgedanken, wie er biblischer Überlieferung entspricht, nicht in engerem Zusammenhange steht, stellt sich uns als uralter Ritus dar, der eine Herbstfeier voraussetzt, bei welcher die ältesten, im Volke lebenden mythischen Vorstellungen hervorleuchten und alle kosmischen Beziehungen deutlich werden. Es handelte sich bei diesen Volksfesten um die feierliche Begrüßung der Zeit der Herbstes Tag- und Nacht-Gleiche, in die ja nach althebräischer Vorstellung die Entscheidung über Regen und Segen des Jahres fiel, insbesondere aber auch nach uralter Überlieferung die Erschaffung der Welt, die im Tischri, dem klassischen Monate der Feste, stattfand.

Nicht vergeblich suchen wir nach Parallelen aus alter und jüngerer Zeit bei den Völkern des Orients. Wir erfahren

von allerdings der Form nach sehr verschiedenen, dem Wesen nach aber zweifellos verwandten und auf gleiche Vorstellungen zurückgehenden Festen und Gebräuchen. Naturgemäß müssen sich solche an die Jahreszeiten anlehnende Feste mit kosmischen Beziehungen nach der Art der Zählung und Gestirnerechnung der Völker richten. Es werden also bei solchen Völkern, die Mondjahre haben, gleich den Hebräern jene Feste mit ihnen in den Herbst, solche die Sonnenjahre haben, wie die Perser, in das Frühjahr verlegt. Oder aber es wird, wie es tatsächlich der Fall ist, eine künstliche Harmonisierung beider Zeiten und Feste stattfinden (vgl. Benzinger, Arch.[2] 167, 168).

Jardin (Voyages en Perse, Paris 1811, II, 270) erzählt uns, daß die alten Perser am Noruz, ihrem Neujahrsfeste, das auf den ersten Frühjahrstag fällt, durch gegenseitiges Begießen mit Wasser feiern. In Syrien finden wir ein höchst merkwürdiges Fest, das Kremer (Mittelsyrien und Damaskus, S. 121 ff.) anschaulich beschreibt.

»Ein sehr merkwürdiges Fest der Damaszener ist im Monate April das Nauruzfest oder Frühlingsfest, welches drei Tage dauert. Am Abende dieses Festes laufen die Knaben mit angezündeten in Öl getränkten Spänen durch die Gassen, reißen sich dieselben aus den Händen oder suchen sich sie gegenseitig auszulöschen und treiben allerlei Unfug« ... Daß dieses Nauruzfest eines der ältesten Volksfeste sei, beweisen die Zeugnisse der morgenländischen Schriftsteller. Von diesem Feste sagt Ibn Ajâs in dem Werke Nestik-el-Ezhâz fi Adschaîb-el-Aktar folgendes: Das Id en-Naurûz ist das erste Fest des kosmischen Jahres. Es ist Sitte, an diesem Tage Feuer anzuzünden und Wasser aufzuspritzen. Dieses Fest war eines der größten Feste in Ägypten. Der erste, der dieses Fest einsetzte, soll Dschemdschûd, der bekannte persische Herrscher, gewesen sein. Ibn Zaulak sagt: Im Jahre 363 verbot der Chalif el-Muizz-liddinallah das Anzünden von Feuern in den Gassen und

Straßen während der Nacht des Naurûz sowie das Ausgießen von Wasser. Der Kadi Abd-er-Rahîm el-Fâdil erzählt in den Jahren 584 ebenfalls von diesem Feste und daß sich die Leute einander mit Wasser und Wein bespritzten und mit Eiern bewarfen. Im Jahre 787 verbot der oberste Emir Dêhir-Barkûk unter schweren Androhungen gegen Dawiderhandelnde den Unfug. Ich erinnere an die merkwürdigen Berichte des Talmud (Sukka 53a) vom Fackelwerfen, Schwerterschwingen, Eier- und Becherwerfen, die sich an Nachrichten über die Feiern gelegentlich der Freude des Schöpffestes anschließen.

Goldziher (Az Islâm, S. 140) spricht von diesem Feste und sagt: »Die muhammedanischen Theologen haben leicht ein Mittel gefunden, die Feste der Feuer anbetenden Perser als von der muhammedanischen Religion gebotene beizubehalten«.

Sie haben einfach verbreitet, daß am Noruztage der Prophet den Ali zu seinem Nachfolger bestimmt habe. So wurde das heidnische Fest ein muhammedanisches. Und weit über die Grenzen Persiens hinaus, selbst in Afrika wird dieses Fest mit all seinen Unarten gefeiert, mit welchen das Fest der Tag- und Nacht-Gleiche im Frühling von den heidnischen Persern begangen wurde«. In Persien selbst, dem Heimatlande des Noruz, wird das Begießen mit Wasser auch bei anderen Gelegenheiten als Volkssitte geübt; eine große Rolle spielt diese Sitte auch beim Khasasuran-Frühlingsfest der Armenier«. »Der Gebrauch der Fackeln findet sich bei den meisten Völkern an den Herbstfeiertagen; so war es auch bei den Juden (simchath beth ha-Schoëbha)«; also auch Goldziher empfindet die nahe Beziehung deutlich.

Rüppel (Reisen in Abessynien II, S. 41—44) schildert das in der katholischen Kirche Abessyniens gebräuchliche Fackelfest, das dort in ein Fest der Auffindung des heiligen Kreuzes verwandelt worden ist. Es fand am 16. Maskaram = 26. September (also im Herbste, bei den Arabern im

Frühling) statt und wurde zur Erinnerung an die Auffindung des heiligen Kreuzes durch Helena, die Mutter des Kaisers Konstantin, eingerichtet. »Um die Kunde jenes Fundes möglichst schnell von Palästina nach Konstantinopel zu bringen, bediente man sich der Feuersignale und dies zu versinnlichen ist der Hauptzweck der in Abessynien bei diesem Feste gebräuchlichen Zeremonien« (Rüppel a. a. O.). Nach Sonnenuntergang lodern auf allen Hügeln Freudenfeuer.

Gesellschaften von Männern ziehen umher, von denen jeder Bündel brennender Rohrstengel trägt. Prozessionen der angesehensten Männer (vgl. אנשי מעשי) führen Tänze auf; unter Musikbegleitung, Posaunenschall werden Fackeltänze ausgeführt, Speise und Trank in Überfluß verteilt.

Das Wassersprengen ist ja auch in Europa um Ostern Sitte. Die Wasserweihe spielt in der griechisch-katholischen Kirche noch gegenwärtig eine große Rolle. Die große Wasserweihe findet am Feste Ephiphanias statt und wird an einem Flusse abgehalten. Die Ostervigilie, d. h. die Nacht vor dem Ostertage, wurde unter den ersten christlichen Kaisern dadurch gefeiert, daß die Straßen mit Fackeln und riesigen Wachskerzen taghell erleuchtet wurden und man sich der ausgelassenen Osterfreude (dominica gaudia) hingab. Diese Festlichkeiten fanden aber am Frühlingsvollmond, d. h. am ersten Vollmondstag der Frühlings-, Tag- und Nachtgleiche, statt. Es ist klar, daß in allen Riten die altheidnischen Sitten passend zugeschnitten und später so umgewandelt worden sind, daß die alten Spuren nur dem forschenden Auge, aber immer noch deutlich genug, erkennbar sind. Der Weg, den diese Sitten gewandert sind, ist ein weiter, und der Zeitraum, der zwischen der heutigen Synagogenfeier des Hoschanah rabba und Tal-Geschem-Kultus und der althebräischen Urzeit einerseits und anderseits zwischen altheidnischer

Frühjahrs-Herbstesfeier und dem Osterfeste und der griechisch-katholischen Wasserweihe liegt, ist ein ungeheurer. Die Überlieferung kennt eben keine Grenze, weder nach vorwärts noch nach rückwärts[1]).

Wir haben im Verlaufe der Untersuchung gesehen, wie tiefgehend diese Zusammenhänge sind, wie fast unsichtbare Fäden von Zeiten zu Zeiten, von Volk zu Volk hinüberspinnen und wie alle scheinbaren Entlehnungen und Anlehnungen weder das eine noch das andere sind, sondern Äußerungen der Volksseele und der primitivsten Triebe der Menschen. Und diese sind schließlich überall die gleichen und kraftvollsten und lösen allenthalben ähnliche Erscheinungsformen aus. Geburt und Tod, Fruchtbarkeit und Entstehung, Erdensegen und Himmelsspende, Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, das sind die mächtigsten Beweger des Menschengemüts. Und in den verschiedenen Zeiten setzt sich dieses ursprünglichste Empfinden verschieden in religiöse Taten um, bis endlich der reine Monotheismus die rohe Sinnlichkeit vergeistigt. Diese Vergeistigung jedoch wird wieder aufs Neue durch Verkörperlichung durchbrochen und aus der geborstenen Hülle dringen die mythischen Kerne deutlich hervor[1]).

---

[1]) Ich spreche meinen Freunden, den Professoren: Dr. Funk, Dr. Krausz, Dr. Kornitzer, Dr. Kappelmacher, Dr. Berkowicz, Dr. Schultz meinen herzlichen Dank aus für die vielfachen Anregungen und Hinweise, die sie mir gaben.

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Neue Folge.

Von **Simon Eppenstein.**

IV. Saadja Gaon, sein Leben und seine Schriften.

(Fortsetzung.)

Es scheint aber dem bisher als Kämpfer erprobten Manne auch ferner keine Ruhe beschieden gewesen zu sein. Er kam in einen Kreis hinein, wo man zunächst seine geistige Größe als zu überragend fand, zumal er nicht dem Lande entstammte, das die Gelehrsamkeit in Erbpacht genommen zu haben glaubte. Es lebte dort der gelehrte Mebasser ha-Levi ben Nissim ibn עשבה[1]), der mit aufmerksamem Blick sämtliche Schriften Saadja's verfolgte, die darin vorkommenden Versehen zusammenstellte und einer Kritik unterzog, die er jedoch wohl erst nach dem Tode des Gaon, in einem mehrbändigen Werke gesammelt, herausgab, das den Titel אסתדראך אלסהו אלמונוד פי כתב ראס אלמתיבה אלפיומי, d. h. »Berichtigung der Versehen in den Schriften des aus Fayûm stammenden Gaon« führte[2]). Einen ganz bedeutsamen Rivalen in geistiger Beziehung hatte Saadja an dem reichen und gelehrten Aaron Ibn Sarġâdo, mit dem arabischen Vornamen Khalâf, der, seinem Beruf

[1]) Vgl. über ihn Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden, S. 70 § 33. Sein vollständiger Name und der Titel seines Werkes ergeben sich aus Schechters Mitteilung in Saadyana, S. 79. (Vgl. hierzu auch in den Nachträgen.)

[2]) Vgl. Harkavy, Studien V, S. 68. Die Angriffe auf den אנרון vgl. dort S. 70—73, die auf das Kitab al-Wataîk in Oeuvres, T. IX, S. XXXVII—XXXVIII. Besonders für Mebassers Angriffe auf den Pentateuchkommentar kommt als Quelle auch Juda ibn Bal'âm in Betracht.

nach ein Kaufmann, ein großes Wissen besaß, das er in einem, bisher nur noch aus Zitaten bekannten Pentateuchkommentar und einer Schrift gegen die Annahme von der Präexistenz der Welt niederlegte[1]). Besonders dieser, den Saadja nach dem Zeugnis von Nathan Babli »um das Zehnfache« übertraf, gehörte wohl zu denen, welche seinen Sturz herbeizuführen suchten[2]). Zunächst allerdings scharten sich um ihn sowohl die noch übrig gebliebenen Gelehrten Sura's wie auch die angehenden Kollegialmitglieder von Pumbadita, die wohl begierig der Belehrung des großen Fayumiten lauschten[3]). Gerade die letztere Tatsache, die sogar der eifersüchtig den Vorrang Pumbadita's wahrende Scherira erwähnt, läßt uns das Ansehen ermessen, in dem der neue Gaon stand.

Als Haupt der Hochschule hatte Saadja vor allem die Auslegung des Talmud zu pflegen und Normen für die Ausübung des Gesetzes festzustellen. Von der erstgenannten Leistung des Gaons können wir uns nur aus seinen zahlreichen Bescheiden ein Bild machen, da wir direkte Talmudkommentare von ihm kaum mehr besitzen[4]). Daß Saadja solche verfaßt hat, ist, meines Erachtens, gesichert durch mehrere Zitate, die wohl nur derartigen Werken entnommen

---

[1]) Vgl. über ihn zuletzt Steinschn. a. a. O. S. 71 u. Pozn., Zur jüd.-arab. Literatur, S. 47.

[2]) Vgl. Nathan Babli bei Neub. a. a. O. II, S. 80: ונתקנא כלב זה ברב סעדיה מפני שהיה כלב זה בעל לשון ואדם נדול בחכמה וכל שאלות שישאל היה משיב עליהם טעם א' ושנים אבל ר' סעדיה היה מוסיף עליו עשר ידות והיה מתקנא בו בדבר זה.

[3]) Vgl. Scherira bei Neub. a. a. O. I, S. 80, Z. 2—3: וכניף מאן דהוה אשתייר מן בניהון דרבנן דמחסיא ומן עלולי דסמיכין על רבנן דפום בדיתא.

[4]) Der in Jerusalem 1908 von Wertheimer veröffentlichte Komm. Saadja's zu Berachoth ist vielleicht nur als eine von seinen Schülern angelegte Notizensammlung, hauptsächlich lexicalischer Art, anzusehen, in der allerdings manches von Saadja herrührt. Die von Saadja gelieferten Erklärungen zu einzelnen Talmudstellen sind in der 5. Abteilung von Oeuvres T. IX u. d. T. ליקוטים zusammengestellt.

sein können. So heißt es Saadyana Nr. 30, S. 59 ausdrücklich in einem von Dosa, dem Sohn Saadja's, ergangenen Responsum: ואמרת אשכחנן בפירושי גאון אביך נ״ע מאן דבאדיק חמץ, was doch wohl auf einen Kommentar zu Pesachim schließen läßt. Ferner läßt vielleicht ibid. Nr. XXXII, S. 60—61, die Erklärung von שמיר einen Kommentar zu Sota annehmen; es ist auch nicht ausgeschlossen, daß Saadja einen solchen zum Traktat Sabbat oder dessen siebenten Abschnitt, unter dem Titel תפסיר אבות מלאכה, verfaßt hat[1]). Auch eine methodologische Schrift größeren Umfanges, unter dem Titel כתאב אלמדכל, können wir wohl Saadja zuschreiben[2]); der uns vorliegende Kommentar zu den 13 Deutungsregeln[3]) mag einen Teil desselben bilden.

Sehr groß war die Tätigkeit, die Saadja als Gesetzeslehrer entfaltete. Schon in Ägypten hat er sicher den Grund hiezu gelegt mit einem Werke über הלכות נדה[4]). Ob er nur einzelne Probleme der Halacha behandelt hat, oder ein ganzes Werk über alle Gesetzesbestimmungen verfaßt hat, vermögen wir nicht zu entscheiden.

Die halachischen Schriften Saadja's sind bereits zuletzt von Steinschneider[5]) und Poznański[6]) bibliographisch behan-

---

[1]) Vgl. die Bücherliste in der RÉJ. XXXIX, S. 200 Nr. 28 und ebendort S. 203, ferner Saadyana Nr. XLVII, S. 128, Z. 1. Da dort auch ausdrücklich die ארבעה שערים mit einem Werke über הלכות נדה לרבנו סעדיה genannt sind, dürfte die Annahme von der Autorschaft Saadja's für dieses Werk recht wahrscheinlich sein. (Vgl. auch in den Nachträgen.)

[2]) Vgl. die genannten Bücherlisten a. a. O. Aus dem in der vorigen Anm. erörterten Grunde halte ich auch die Identifizierung Bachers in RÉJ. a. a. O. S. 204 mit dem S. 199 unten genannten כתאב אלמדכל für ausgeschlossen. (Vgl. auch in den Nachträgen.)

[3]) Zuletzt veröffentlicht von Müller a. a. O. S. 73—83; vgl. auch ebendort S. XXIII—XXXIII. Bekanntlich war dieser Kommentar auch arabisch abgefaßt, wie das genannte Einleitungswerk.

[4]) Er erwähnt dieses im Jezirakomm., ed. Lambert, S. 43.

[5]) A. a. O., S. 48—50.

[6]) a. a. O. S. 41 f.

delt worden, wozu noch als Fund aus jüngster Zeit eine Schrift über das Wucherverbot hinzukommt[1]). Erhalten ist uns von der Fülle des einst vorhandenen verhältnißmäßig nur recht wenig. Vollständig besitzen wir nur die Schrift über das Eherecht, כתאב אלמואריית = ספר הירושות[2]). Größere oder kleinere Bruchstücke haben wir von der Schrift über die Pfänder כתאב אלודיעה oder אחכאם אלודיע, von der uns das Ende erhalten ist, und worin über die Fälle gehandelt wird, bei welchen die Ersatzpflicht des Aufbewahrenden nicht eintritt[3]). Zum handlichen Gebrauch behufs Orientierung in dringenden Fällen hat Saadja jedenfalls auch einen kurzen Auszug aus dem umfangreicheren Werk veranstaltet[4]). Auch von der Schrift über Zeugenschaft und Dokumente kennen wir außer einem Zitat in einem späteren Responsum[5]) und bei Saadja's Kritiker Mebasser[6]), nur wenige Zeilen der Einleitung[7]), ohne daß das Geringste über die Materie selbst darin enthalten ist. Wie aus dem Fragment hervorgeht, sollte es einen Teil eines größeren, verwandte Themata behandelnden Compendiums bilden; indesssen haben ihn die dringende Notwendigkeit einer Zusammenstellung dieser Bestimmungen für das Volk und der sich daraus ergebende

[1]) Vgl. Hirschfeld in JQR. XVIII, S. 119—120. Sie ist dort betitelt: קול מי אלרבא לנאון סיומי ניע. Danach ist, wie Hirschfeld a. a. O., mit Recht vermutet, diese Abhandlung vielleicht ein Teil eines Kompendiums über eine umfassendere Gesetzespartie.

[2]) Herausgegeben von Joël Müller in Oeuvres T. IX, S. 1—53 im arab. Original mit hebr. Übersetzung von S. Horovitz.

[3]) In Saadyana Nr. XI u. XII, S. 37—41. Das zweite Stück enthält nur den letzten Teil des vorhergehenden.

[4]) Vgl. T'schuboth ha-Geonim, ed. Harkavy (Studien Th. IV) S. 238, wo in Nr. 456, in einer an Isak Alfassi gerichteten Anfrage, dieses als: מלחצר אלודיעה zitiert wird.

[5]) Vgl. ebendort, Nr. 251, S. 108—109.

[6]) Vgl. Harkavy in den Nachträgen zur Einleitung von Oeuvres T. IX, S. XXXVII—XXXVIII, sub Nr. 2.

[7]) Vgl. Hirschfeld in JQR. XVI, S. 299.

Nutzen bestimmt, gerade mit dieser Materie zu beginnen[1]). Schließlich ist von den die Jurisdiktion behandelnden Gegenständen noch der Anfang der Abhandlung über das Zinsverbot zu erwähnen[2]). — Eine vollständigere Übersicht über Saadja's juridische Schriften würden wir aus einer größeren Erschließung der betreffenden Werke des sehr produktiven Samuel ben Ḥofni gewinnen, der Saadja sehr oft zitiert[3]).

Was das Rituale betrifft, so ist von den uns teilweise erhaltenen Schriften zu nennen ein Werk über die Schlachtregeln, wovon aber Saadja selbst auch einen Auszug veranstaltete; aus beiden ist uns je ein Zitat erhalten[4]). Ferner über T'refoth, כתאב אלטרפות, wovon auf uns ein in arabischen Lettern geschriebenes Fragment gekommen ist, das die Teile der Lunge behandelt[5]), während sonst noch in einem späteren Responsum etwas daraus zitiert wird[6]).

Die halachischen Schriften Saadja's chronologisch zu ordnen ist ziemlich gewagt, da uns hiezu eine Handhabe weder in den wenigen uns erhaltenen, noch in den Schriften anderer geboten ist. Vielleicht läßt sich annehmen, daß einige das Ritual behandelnde Schriften, wie wir es von der über die Menstruation mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen können, schon in Ägypten entstanden sind, während

---

[1]) Vgl. ebendort: קאל נאמעה הדא נז מן אנוא אלפקה אלדי אנא עדיד לתאליפה לכני ראית אן אסבק בהדא אלנוו למא שהדת מן שדה חאנה אלאסה אליה ועלמת עסם מא תנתפע בה. Von der Wichtigkeit gerade solcher Zusammenstellungen zeugt es auch, daß schon der Gaon Haî b. David ein ס' השטרות verfaßt hat, von dem Harkavy in חדשים נם ישנים Nr. 9, Beilage zu הפסנה Bd. III (Wilna 1896), S. 45—52 einen Teil veröffentlicht hat.

[2]) Veröffentlicht von Hirschfeld a. a. O. XVII, S. 120.

[3]) Vgl. hierüber Harkavy a. a. O. S. XXXVIII, sub Nr. 3.

[4]) Vgl. a. a. O. S. XXXVII, sub Nr. 1.

[5]) Vgl. Saadyana Nr. XLIX, S. 132—133. Der Text ist vielfach ohne diakritische Punkte.

[6]) Vgl. T'schuboth ha-G., ed. Harkavy, Nr. 331 S. 158.

die Werke juridischen Inhalts möglicherweise der Zeit seines Wirkens als Gaon, als er zugleich oberster Richter war, ihre Entstehung verdanken. Man könnte, wenn der Schluß nicht zu kühn erschiene, dies auch daraus folgern, daß die einzige uns vollständig erhaltene, das Rechtsgebiet betreffende Schrift, das ס' הירושות, in seiner Anlage, besonders aber der Terminologie, den entsprechenden Werken mohammedanischer Rechtslehrer nachgebildet zu sein scheint[1]); dem islamitischen Einfluß dürfte aber Saadja gerade in Babylonien, wo dieser am stärksten war, zugänglich gewesen sein.

Zu den in Babylonien entstandenen Schriften, die auch zum Teil in das halachische Gebiet gehören, ist auch der Siddur zu rechnen[2]), da er nicht nur die Stammgebete und Pijjutim, sondern auch die das Gebetritual betreffenden Vorschriften enthält; der Titel desselben lautete: כתאב אלצלואת ואלשראיע[3]). Aus dem Werke sind uns bis jetzt nur eine große Anzahl von Zitaten bekannt. Hoffentlich erhalten wir nun bald alles davon Vorhandene nebst Ergänzungen aus Genisafunden durch die schon lange vorbereitete Ausgabe von J. Bondi. Ein besonderes poetisches Stück daraus ist uns längst bekannt, nämlich eine sogenannte Ashara zum Wochenfest, eine Aufzählung der 613 Gebote in mehrfacher gerader und umgekehrter alphabetischer Reihenfolge[4]). Dieser Partie ließ vielleicht Saadja einen sogenannten רשות vorangehen, in

---

[1]) Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 48, Goldziher in RÉJ. XXXVIII, S. 270—271.

[2]) Vgl. hierüber zuletzt J. Bondi, Der Siddur des R'Saadja Gaon, Frankf. a. M. 1904. Den Nachweis von der Entstehung des Werkes in Babylonien erbringt Bondi a. a. O. S. 9.

[3]) Die Einleitung war wohl auch besonders in einem כתאב וגוב אלצלאה vorhanden. Vgl. die Bücherliste in RÉJ. XXXIX, S. 200 Nr. 36 u. Saadyana Nr. XLVII, S. 128 Z. 3.

[4]) Zuletzt veröffentlicht in Oeuvres IX, S. 57—69. Vgl. auch ebendort S. XVIII, fgg.

dem er die Gebote in 24 Gruppen einteilt, und wovon uns aus einer fragmentarischen Erklärung des letzten suranischen Gaon, Samuel ben Ḥofni, die ersten acht Gruppen erhalten sind[1]). — Von liturgischen Stücken liegen uns nun eine Anzahl sonst nicht bekannter Dichtungen Saadja's vor[2]), darunter eine Erklärung der Tefilla in arabischer Sprache[3]). Bemerkenswert ist ferner, daß wir jetzt Saadja als Verfasser der mit den Worten אבלה נפשי beginnenden Selicha für den Fasttag des Gedalja kennen lernen[4]), wie auch eines Klagerufes in einem liturgischen Stück für Purim oder den Estherfasttag, wo es heißt: שכנתי עתה עם אהלי קדר ומשכנות רשעים[5]).

Betrachten wir nun die halachischen Schriften Saadja's näher, so finden wir, daß sie an methodischer Anordnung, wie an ausführlicher Darstellung, die Compendien seiner Vorgänger hierin, des R. Jehudai Gaon und Simon Kajjâra, bei weitem übertrafen[6]). Es zeigt sich hier der wissenschaftlich

---

[1]) Vgl. Saadyana Nr. XV, S. 43.

[2]) Über die bisher bekannten synagogalen Poesieen Saadja's vgl. Zunz, Literaturgesch. S. 95—98, Landshuth, Ammude Aboda S. 286 ff. Eine bisher nicht bekannte Aboda Saadja's veröffentlicht Elbogen, Studien usw., S. 122—125. Bisher nicht bekannte Liturgieen Saadja's sind u. a. Saadyana Nr. XVII, S. 45—46, ein Ofan für Pessah, beginnend ראה על עב קל לקלקל עקלתון, XVIII, S. 47 ein Silluk für Jomkippur קדושת ה' אלהינו, Nr. XXII. S. 48—49, eine Selicha für denselben Tag, beginnend mit אבוא בגבורות אדיר, ferner in Nr. XXIII, S. 52—53 ein in längere alphabetische Stücke zerfallender Pijjut, der den Titel führt: אעדאד אחראף אלמקרא, d. h. Aufzählung der Buchstaben, beginnend mit den Worten: אהל מכון בניני.

[3]) Saadyana Nr. XXV, S. 52.

[4]) Nr. XVIII, S. 46.

[5]) A. a. O. Nr. XLIII, S. 49—50, beginnend mit: אלצוני לאומי כשר אלקשי לחץ. Schechter hält es für eine Liturgie zu Purim, während der Inhalt und Über- wie Nachschrift אל מלך es als Selicha für den Esther-Fasttag erscheinen lassen.

[6]) Vgl. auch Müller, Oeuvres IX, S. X. Indessen ist dessen Behauptung, daß Saadja, gleich Maimonides, weder Autoren noch Talmudaussprüche anführe, zu allgemein gehalten, da z. B. im Fragment des ס' השטרות sich viele Zitate finden.

gebildete Systematiker, der, zugleich mit dem ihn erleuchtenden philosophischen Sinn, auch die Halacha als Gegenstand des Denkens hinstellt und auch dadurch die Tradition hoch über die teils willkürlich schaltende, teils durch sklavisch treue Auffassung des Bibelwortes eingeengte Gesetzes-Auslegung der Karäer hinaushebt. So läßt er der Abhandlung über Zeugenschaft und Dokumente eine philosophische Betrachtung über das Recht vorangehen, welches das höchste der durch Erkennen anzueignenden Dinge sei; dieses Rechtsgefühl besitze besonders derjenige, der mit einem von allen Anfechtungen unbeirrten Verstand begabt sei, und es sei ausgeprägt bei denen, deren Seele sich davon leiten lasse. Diese Bestimmung des Rechtes, die bei allen Gelehrten verbreitet ist, bestätige auch das Wort der Schrift in Prov. 8, 9. — Bezeichnend für die klare Rechtsauffassung Saadja's, die auch durch keine dogmatische Erwägung beeinflußt ist, ist eine Äußerung in der Schrift über Pfänder. Dort sagt er[1]), in Ausdeutung der Bestimmung, daß bei einem Verlust durch Angriff von einem reißenden Tiere der Aufbewahrende nicht haftbar ist, folgendes: Der Eigentümer kann nicht sagen: wenn du selbst herbeigeeilt wärest, würde Gott dir Gelegenheit zur Rettung gegeben haben, wie David von sich rühmt (I Sam. 17, 36), daß er dem Löwen und Bären die Beute entrissen habe, denn das seien außergewöhnliche Wunder. — Im Talmud, Baba mezia 83a, wird von Rab erzählt, daß, als Rabba bar bar Chana an den von ihm gemieteten Trägern, die ihm ein Faß zerbrochen hatten, sich schadlos halten wollte, er diesen nicht nur zur Zurückgabe des ihnen genommenen Gewandes anhielt, sondern auch zur Auszahlung des bedungenen Lohnes, mit Hinweis auf Spr. 2, 20. Hierzu bemerkt Saadja in derselben Schrift[2]),

[1]) Vgl. das Fragment in JQR XVI, S. 299 die Stelle beginnend mit נאעל אלחק אשרף אלמעלומאת u. s. w.

[2]) Vgl. Saadyana Nr. XI, S. 37, Z. 16—38, Z. 20 oben.

daß man wohl dieses, was unsere Weisen דרך טובים und ארחות צדיקים nennen, befolgen sollte; jedoch habe eine solche Entscheidung nicht der Richter zu treffen, sondern sie stehe allein dem Eigentümer zu. Der Richter müsse, wie es in Lev. 20, 15 ausgesprochen ist, in seinem Urteil sich vor jedem Übermaß zurückhalten, er dürfe weder Unrecht tun noch falsches Mitleid haben[1]).

Es ist nun nicht zu verwundern, daß ein in jeder Beziehung geistig so hochstehender und von einem tiefinnerlichen Rechtsgefühl erfüllter Mann in der Umgebung vielfach die Rücksicht gegen andere außer Acht lassender und kleinlich denkender Menschen alsbald Anstoß erregen mußte. Zwei Jahre nur bestand ein leidliches Verhältnis zwischen dem Gaon und dem Exilarchen, bis eine Rechtsverletzung des letzteren, wobei auch sein eigenes Interesse in Betracht kam, und die Saadja nicht gutheißen mochte, den von diesem auch jetzt noch vermiedenen Konflikt herbeiführte[2]). Der Gaon hatte[3]) wiederholt eine Erklärung seiner Weigerung zu umgehen sich bemüht, jedoch infolge der Beschwörung der Abgesandten des Exilarchen seine Bedenken geäußert. Auch den zuerst von Juda, dem Sohne David's, in Ehrerbietung[4]) gemachten Versuchen, ihn umzustimmen, widersetzte sich Saadja, bis jener sich zu Drohungen hinreißen ließ, die Saadja's Umgebung auch zu Tätlichkeiten gegen

[1]) A. a. O. S. 39 (Bl. 2 v.) Z. 9 fgg.: אלא אן הדה אלפריצה עלי אלמאלך לא עלי אלחאכם ליכון אלחאכם לא יזיד ולא ינקץ ולא ירתי ולא יחיף לקולה לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל.

[2]) Bekanntlich mußten die Geonim die gerichtlichen Entscheidungen der Exilarchen bestätigen; vgl. Monatsschr. 1908 S. 336, Anmerkung 2.

[3]) Die Darstellung nach Nathan Babli bei Neubauer a. a O. II, S. 80—81.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 81, wo es heißt, daß Juda dem Saadja nicht die Worte seines Vaters: חתום ואל תהי שוטה übermittelte, vielmehr: אמר לו בבקשה ופיוסין שיחתום את השטרות כדי שלא תהא מחלוקת בינו ובין אביו כדבר זה.

Juda reizten. Nun entsetzte der Exilarch den Gaon seines Amtes, indem er ihn zugleich in den Bann tat, und den aus einer alten Geonimfamilie stammenden[1]), jedoch sehr jungen und unreifen Josef ben Jacob, mit dem Beinamen Bar Satia[2]), zum Leiter der Hochschule ernannte, während wiederum Saadja den Josia, genannt Hassan, einen Verwandten des David[3]), zum Exilarchen erwählte. Obwohl der Gaon die reichsten Männer Bagdad's, darunter auch Isaak und Sahl, die Söhne des Netira, zu seinen Anhängern zählen konnte, gelang es dennoch seinen Gegnern, denen sich auch der auf ihn eifersüchtige Aaron Ibn Sargâdo und Kohen Zedek von Pumbadita zugesellten, mit Hilfe der Regierung Saadja endgiltig des Gaonats zu entsetzen. Der Kampf, den diese Reibungen hervorriefen, hat leider viel Häßliches gezeitigt. Nur weniges ist uns von den diesen Streit betreffenden Schriften erhalten, aber auch dies genügt uns, einen Blick zu tun in die auf beiden Seiten herrschende Feindschaft, wobei aber,— der Wahrheit die Ehre, — anerkannt werden muß, daß das größere Maß von Gehässigkeit auf der Seite von Saadja's Gegnern zu suchen ist. Wie wir aus einem durch einen Karäer uns erhaltenen Fragment einer Schrift Aaron Ibn Sargâdo's[4]) nun wissen, wurde von David's Anhängern, oder von diesem selbst, es so dargestellt, als ob.

[1]) So wird Josef in einem Pamphlet gegen Saadja — siehe weiter unten — bei Harkavy, Studien Th. V, S. 228 Anm. 9 genannt, da er von Natronai ben Hilai abstammt.

[2]) Diese Bezichnung ist sicher nur ein Beiname, wie aus Scherira bei Neubauer a. a. O. I, S. 40 Z. 5: דידיע בבר סטיא, entsprechend der Wendung ebendort Z. 1 betreff Saadja וידיע בסיומי hervorgeht.

[3]) Während die anderen Quellen diesen als Bruder des David nennen, — so auch bei Harkavy, a. a. O. S. 227, Z. 2 v. oben — bezeichnet ihn Scherira a. a. O. als חתן אחותי, also als Schwiegersohn seines Bruders.

[4]) Es ist das zuletzt von Harkavy in Studien V, S. 225—235 veröffentlichte Fragment, das er dem Sahl ben Mazliah zuschreibt, Vermutung, die umso eher an Wahrscheinlichkeit gewinnt, als

Saadja, entgegen den eidlichen Versicherungen, die er dem Exilarchen gegeben, keine gemeinsame Sache mit dessen Gegnern zu machen, dennoch gegen diesen Zettelungen angestiftet und sich mit seinen Feinden verbündet habe[1]). Ferner habe er, sich in seiner Eigenschaft als Hochschulpräsident überhebend, vielfache Erpressungen und Ungerechtigkeiten zu schulden kommen lassen[2]), so daß der Exilarch oft um Hilfe angerufen wurde[3]). Es wurde ferner gegen Saadja der Vorwurf einer öffentlichen Entweihung des Sabbat durch Tragen und dergleichen[4]), eines unsittlichen Lebenswandels in Verbindung mit mehreren Genossen[5]), einer ketzerischen Denkart und Verächtlich-

dieser Karäer auch Mitteilungen über den Streit mit Ben Meir gemacht hat, in denen ein schadenfroher Ton nicht zu verkennen ist. Vgl. auch den Nachweis von Harkavy a. a. O. S. 223, daß darin die Streitschrift Aaron ibn Sargâdo's benutzt ist, indem dessen eigene Worte hebräisch wiedergegeben werden, während der Karäer seine fortschreitende Beschreibung des Inhalts in arab. Sprache gibt.

[1]) Vgl. a. a. O., S. 225—227 u. besonders S. 232, Z. 5 v. u.

[2]) Vgl. a. a. O, S. 226 Z. 7 fgg.: מתנאה בשם ראש ישיבת גאון יעקב . . . ויקבץ ממון . . . וישב לשפוט משפט שחד בשבעה גוונים קבל שחד והטה משפטם u. s. w.

[3]) So allein ist der Sinn der arab. Worte a. a. O, Z. 13—14; אן אלנאס עאודו פי אלאסתנאתה, so daß mir die dort von Harkavy, Anm. 14 gegebene Übersetzung: שבו מדרכם המוטעת והתחברו עמה ganz unklärlich erscheint, zumal sie dem Zusammenhang gar nicht entspricht.

[4]) Vgl. Harkavy a. a. O., S. 227, Z. 4—8; vgl. auch ebendort, S. 225.

[5]) Vgl. a. a. O., S. 227—28. Unter den dort genannten Genossen Saadja's werden auch die בני בעז erwähnt. Es ist nun merkwürdig, daß in dem von mir in Monatsschrift 1908, S. 332—333 skizzierten Pamphlet gegen Bostanai, — vgl. jetzt auch Worman im JQR. XX S., 214, — in Verbindung mit den Nachkommen David ben Sakkai's behufs Diskreditierung der Exilarchen die סאיר בעז, die Nachkommen des Boas, genannt werden. Sollen es etwa dieselben sein, wie die in dieser, doch jedenfalls vom Exilarchen inspirierten Schrift? Hier heißt es übrigens: וילדי זונה הם בני בעז בהודאתם. Soll durch deren Eingeständnis ihre Schuld gemildert erscheinen?

machung der Thora und ihrer Gebote erhoben[1]). Auch wird er deswegen angegriffen, weil er eigenmächtig, aus Anlaß einer Seuche, einen Fasttag angeordnet habe, was sich jedoch als wirkungslos erwiesen habe[2]). Schließlich verunglimpften sie auch seine Abkunft, indem sie auf, Grund der Berichte angeblich glaubwürdiger Zeugen aus Palästina und schriftlicher Mitteilungen von dort, ihn als von Proselyten aus Dilaz in der Provinz Fayûm stammend bezeichneten[3]).

Wir ersehen schon hieraus, mit welchen verläumderischen Mitteln gegen Saadja gekämpft wurde, indem man sich sogar nicht scheute, sich der ehemaligen Gegner in Palästina, deren Bezwingung man doch hauptsächlich nur jenem verdankte, als Helfershelfer zu bedienen. Diesem großen Maß von Gehässigkeit entspricht auch der uns noch erhaltene Bann, der die volle Schärfe der den Gelehrten und dem Exilarchen zu Gebote stehenden Mittel anwendet, zugleich jedoch die großen Verdienste des Gegengaon hervorhebt[4]), und als כתב עברה überall verkündet werden sollte[5]). Besonders aber muß das von Aaron Ibn Sargâdo verfaßte Pamphlet den höchsten Ton der Feindseligkeit und Verläumdung angeschlagen haben, wie die Anfangsworte: אפיקורוס מן הנכרים הדילצייס משך ידו את לוצצים beweisen[6]), so daß selbst der karäische Compitator sie als belanglos oder vielmehr als zu gehässig bezeichnet[7]).

[1]) Vgl. a. a. O., S. 228, Z. 6—7: ומשקר כל ימיו בסעיפות הנו טשים תורתך ללעג ומצותיך לבוזה.

[2]) Vgl. ebendort S. 229 Z. 5 fgg.; vgl. auch S. 224 oben.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 229, Z. 1—7 oben, u. betreffs Dilaz S. 234, Anm. 9.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 233—234.

[5]) Vgl. a. a. O., S. 234, Z. 12 u. Anm. 7.

[6]) Vgl. a. a. O., Z. 15—16.

[7]) Ich würde anstatt לברדהא vorschlagen die Lesung לכרהדא; denn als belanglos wird der Karäer sie nicht angesehen haben, da er, wie aus Harkavy's Mitteilung, S. 224, hervorgeht, einige der Anklagepunkte gleichfalls Saadja vorhält. Auch die Wendung: סדם אתבתהא »ich habe sie selbst schriftlich nicht weiter festgelegt«, weist eher auf לכרהדא hin: »wegen ihrer Abstoßenheit«.

(Fortsetzung folgt).

Fragmente von Gabirols Diwân.

Von H. Brody.

In einer Anzahl von losen Blättern und Blattfragmenten, die ich zu untersuchen Gelegenheit hatte[1]), erkannte ich die Reste eines Dîwâns von Salomo Ibn Gabirol, und ich halte den Fund für so wichtig, daß ich von ihm weiteren Kreisen Mitteilung machen will. Abgesehen davon, daß wir hier zum ersten Male ein umfangreicheres Bruchstück der Gedichtsammlung eines der hervorragendsten Dichter der klassischen Periode kennen lernen, bieten die vergilbten Blätter, trotz des außerordentlich schlechten Zustandes, in dem sie sich befinden, des Interessanten genug. Wir finden hier die Quellen wieder, aus denen Moses Ibn Esra eine Anzahl seiner Gabirol-Zitate geschöpft hat, und lernen diese Zitate, deren Sinn verkannt wurde, recht verstehen; der Geist des großen Dichters spricht zu uns auch aus den Trümmern seines Werkes; wir haben ein neues Mittel, um einige der bereits bekannten, aber nicht ganz korrekt überlieferten Gedichte des Sängers aus Malaga wieder herzustellen; wir gewinnen die Möglichkeit, Gabirol'sche Gedichte, die sicher sehr bald aus dem Dunkel der Genisa ans Tageslicht werden gefördert werden, als solche zu erkennen. Das letzte Moment halte ich für eines der wichtigsten. Die Gelehrten, denen die Schätze der Genisa zugänglich sind, haben bisher außer dem Ben-Sira hauptsächlich den Responsen der Geonim ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Nur die Gebetstücke und Aboda-Fragmente haben noch in Elbogen einen warmen Freund gefunden. Die zahllosen poetischen Stücke blieben vernachlässigt, trotzdem auch auf diesem Gebiete alle Forschung ab ovo beginnen muß,

wozu eine nähere Kenntnis des neuen, in Fülle vorhandenen Materials nötig ist. In der letzten Zeit scheint man sich endlich den poetischen Fragmenten zuwenden zu wollen. Speziell von J. Davidson in New-York darf man wertvolle Leistungen auf diesem Gebiete erwarten. Da ist es denn von Wert, wenn durch die Veröffentlichung von Fragmenten, deren Autor bekannt ist, die Identifikation neuer Funde ermöglicht wird. Es wird hoffentlich nicht lange dauern, und wir werden in der Lage sein, die Lücken, die unser Ms. aufweist, nach andern Handschriften auszufüllen.

Im Folgenden werde ich die einzelnen Blätter der Reihe nach, wie ich sie geordnet und paginiert habe, besprechen. Soweit es sich um bereits gedruckte Stücke handelt, werde ich nur auf die wichtigsten Varianten aufmerksam machen. Stücke, die ich nicht an der Hand anderer Manuskripte komplettieren kann, gebe ich genau so wieder, wie sie meine Vorlage bietet, ohne Vokalisation, ohne Korrektur, ohne Kommentar. Vorschläge zur Textverbesserung gebe ich in den Fußnoten; mit Fragezeichen versehe ich Worte, die ich nicht mit voller Sicherheit lesen konnte. Eine vollständige Bearbeitung erfahren zwei Stücke עזבתני u. יהי אחי), ferner das Fragment Bl. 4a—5b von Vers 16 ab aus dem zur Stelle angegebenen Grunde.

Bl. 1a—b: Fragment von נפש אשר עלו שאוניה (Dukes[2]) S. 10, Nr. 7; Sachs התחיה II, S. 1). Vers 2 hat hier לעלות für כאש bezw. כעלות האש; Vers 5: תקות לבבך (das Wort תקות fehlt in den Ausgaben); zwischen Vers 7—8 hier noch:

בינה הלא תראה ראשי אדמה אחרוניה [אחר קנות].

Vers 9: באלפי für באנשי[3]); Vers 22: כי für מי; Vers 26: רבידך für רבידה; Vers 27 fehlt, hingegen ist der in dem von Sachs mitgeteilten Text enthaltene Vers לא טוב היות נפשי auch hier vorhanden.

Bl. 2a—3a: Fragment eines Gedichtes, dessen Anfang fehlt:

[2a] ובין שוחק אשר אביו הדפו . . . . . ואימות
ומהן שידעם איש ומהן אשר לא נו . . . . . .
אשר כסו סעפי[4]) שֵׁש פניהם כמ . . . . . אנשים נעימות
ויראון בהסיר הצעיפים לאיש חמה אשר . . .[5]) נקמות
ואפניהם כאלו פשעו בי והם לא פשעו מלאו כלמות
וירא מפניהם אור כאור צח בעת שמרכבות עולם רתומות
וירא נפלאות חכמה ובינה לרואימו . . . . יני הכמות
כאלו עין אנוש בראות הדרן לכב שר[6]) שאפני מזמות
וכלבב איש מפחד מחלומות מחלום (?) יהלו למצוא תקומות
וכעיט אשר נבהל בתו . . . . . .
. . . . . .
[2b] כאישים שידעתים . . . . כל . . . . . נק . . . שמות[7])
וברא הזמן גבם ירקרק ויצר כתנותיהם אדומות
ומ . . . עמה[8]) להט כאלו בתולעת וארגמן קרומות
ואכל הזמן עורם עדי דק וכלה מכשרם העצמות
ונבר מכלי פצע בשרם כמו נפש נברה מאשמות
והרחיף בעדה[9]) רוח בשמים וארג בם[9]) ענן קיץ רקמות
. . ישון מכלות עין אליהם וינודו לאנחת האשמות
ונפש האנוש תשמח אליהם כלב חכם במצאו תעלומות
אמ . . . שמו עלי אף נדוד שנה אזי שכח תנומות
. . ונתנו כמת לקחם ושמה אהרן בם אחרי מות
. . . לבית כלא להוד תֵּ־ אָדָם לא ניכרו מהעלמות
. . . . ערוגת גן ובאו כלי רגל וישוקיהן צנומות
. . . . . הציר לפני חשבתים אגרות מלך . . .
. . . . . .
[3a] מעידות כי לידך הנשואה ברום . . כוכבי שחק תשומות
ויכו מעלותיך לחיי בנות ימים ותהיינה כתו . . בתהומות[10])
. . שמיד[11]) ממך ערים וירים מקומך אל עלי כל המקומות

Hierauf folgt eine arabische Überschrift[12]) zu einem Gedichte, das Bl. 3b—4a seine Fortsetzung findet und dem ein von Moses Ibn Esra zitierter Vers (7) entnommen ist. Das Gedicht, soweit es erhalten ist, lautet:

הלא אצדק באמרי כי אמרי כנשמי עב אשר על נז הריקם
. . . . . .
[3b] ואולם פשטו דגלי (?) נגעים כגוי יעשו כלה ונקם

אשר אם אומרה יכלון ינובון ויעל מבשרי אד והשקם
כאילו העלה גבי בחנם למול פיחים אשר משה זרקם
חמתם כחמת עכשוב ותנין ואחשוב כי . . . אשר (?) נ . . ם נשקם
ואל תתמה לכל [א]לה תמה כי באין עצים וא[ש יא]פ[ו בצ]קם[13])
. . . . . עורי יריעות ארגם אחיסמך[14]) ורקם
אשר יתרוצצו בנים בקרבם עדי הלילה דמי הניקם
[4 a] 10 . . . . בשוקם
ויזכירון לבבי נחלי צוף אשר היו . . . אפיקם
והעת יפערו פיהם ישימון לבושי חור . . . ברוקם
כמו דרך אויל דרכם איש יתנו קול בש . . . ן שפתים בנשקם[15])
כאלו נעשו בידי בצלאל ובשתי ככר . . ת . . . יצקם
והאהד קראתיו בן נתנ . .[16]) והשני גדליה בן אחיקם
והיינו תמול רצים כסוסים יכסה את פני שחק אבקם
והיום כשלו ברכי ונעלם מקומם ממך . . . .

Bl. 4b—5b enthält ein Gedicht, das am Anfang defekt ist (es fehlt aber kaum mehr als eine Zeile) und gleichfalls einen von Moses Ibn Esra zitierten Vers (19) enthält, auf den ich noch zurückkomme. Zunächst lassen wir den Text folgen:

את כל . . . . . ן ואיכה יהי[17]) חסרון וימן
. . . . . מדע ויראה שחוק על פיו להתנכר ונסמן
. . . קוד[18]) ישחית בשרים כתבם על לחיינו לסימן
. . . פרת ייבש ואליו קרא אם יענה פסל וחמן
. . . ם יקראך הכון וזכרה קריאת בת אביחיל להמן
. . ראוני[19]) תלאותיו ולולי כבוד נפשי לכדוני בחרמן
. . מתי ידידי בתלאות עדי כי נגלה[20]) חרבי בדמן
. . כב יינק (?) האנחות לעיני איש ובסתר יקימן
אשר יאור לעת ערב כאלו בגויו נאסף שמש ונטמן
ב . . נה יחזה תבל כאלו בעניו[21]) נפגשו צפון ותימן
ובקש מנעוריו הגדולות מאד עד כי מצאוהו מקומן
ולו על המשוררים מחשבות תכסינה שאוני ים בקומן
ועיני הזמן כהו ונסגר לבבו מתבונותיו ונש . . .[22])
בכה מאין דמי לדמי שנותי אשר לאת עצת נפשי (?) להרימן[23])
[5a] 15 ונפשי כלחיים ולילות כאלו משער דודי קרמן
יְפַתֵּנִי בְּכוֹס חֶלְבּוֹן[24]) יְרַקְרַק יְנָקוֹ מִשְּׁדֵי כֶרֶם מְזֻמָּן

וְדָבְקָה מַחֲלָה בּוֹ עַד אֲשֶׁר כִּי בְּגַוָּיו שָׁלְחָה רָזוֹן בְּמִשְׁמָן[25])
וְדַל כִּי מִלְּאָה עָמֹק בְּשָׂרוֹ כְּרֵשׁוֹ עַד אֲשֶׁר עָשַׁת וְשָׁמָן[26])
וּמָתְקוֹ מַר עֲדֵי אֶגְזֹר וְאֹמַר אֲשֶׁר הוּא מִזְּמַן[27]) אוֹמָר וְתֵימָן
אֲשֶׁר יִדְמֶה דְּמוּת עֵינוֹ בְּעֵינַי כְּמוֹ עֵין הַבְּדֹלַח אוֹ כְעֵין מָן[28])
כְּמַרְאֵה נַחֲלֵי אֵשׁ עֵת יְהוּצַק בְּמִזְרָק[29]) מַעֲשֵׂה חָרָשׁ וְאָמָּן
וְעֵת יָקוּם בְּכָתֵף הַיְמָנִית תְּקַנֵּא הַשְּׂמָאלִית בָּהּ לְהֵימָן[30])
אֲשֶׁר עֵינוֹ כְּעֵין זָהָב אֲשֶׁר קָט בְּאֹרֶךְ הַזְּמָן הוּשַׁת בְּמִכְמָן[31])
יְרַקֵּד כָּל־דְּוֵה לֵבָב וְאוּלָם יְשַׂמַּח כָּל־דְּוֵה לֵבָב וְאַלְמָן[32])
וְגַם יִשְׁתַּחֲווּ לוֹ הַיְגוֹנִים כְּמוֹ הִשְׁתַּחֲוֹת אַשּׁוּר לְשָׁלְמָן[33])
יְפַתֶּה נָעֳמוֹ לִבּוֹת חֲכָמִים וְיַעְזֹב כָּל־קְשַׁה לֵב רַךְ וְרַחְמָן
וְעוֹדֶנּוּ יְפַתֶּה לוֹט וְיַסִּית אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ עֲדֵי יִשְׁלַח מְהוּמָן[34])
יְמַהֵר בַּקְּרָב לִלְכֹּד אֲבִירִים וְלוּ שֵׁשֵׁי וְתַלְמַי וַאֲחִימָן[35])
וְיַהְרֹג הָאֱנוֹשׁ מֵאֵין שְׁפָךְ־דָּם[36]) וְיָמִית מַחֲנוֹת גִּבּוֹר וּמ . . .[37])
וְיוֹלִיד לַעֲמַל אֶרֶץ מְנַשֶּׁה[38]) וְיָמִיר עַד יְהִי דֹאֵג כְּנַעְמָן[39])
וְלֹא סָר עַד הֲרָגָהוּ מְנַשֶּׁה וּבָגַד מִהְיוֹת רֵעַ וְנֶאְמָן[40])
וְשָׁכַבְנוּ עֲלֵי מִטַּת אֲבִישַׁי[41]) כְּמֵתִים נִקְבְּרוּ יַחַד בְּאַשְׁמָן[42]):

Ich habe es versucht, den Text von Vers 16 ab wieder herzustellen. Über die Einzelheiten geben die Anmerkungen Rechenschaft. Fassen wir den Inhalt der Verse zusammen, so ergibt sich, daß vom Weine die Rede ist, den der Freund (oder das Schicksal?) dem Dichter reicht. Er schildert den Becher, dann den Wein und dessen Wirkungen, diese in sehr ausführlicher Weise. Was kann nun der von Moses Ibn Esra zitierte Vers 19 in diesem Zusammenhange sagen? Nichts anderes, als daß der Wein süß und herb zugleich ist, denn es ist ein alter Wein »aus den Tagen des Omar und Teman«. Ähnlich sagt der Dichter an einer andern Stelle:[43])

אֲשֶׁר יַזְכִּיר לְרֹב אֹרֶךְ זְמַנּוֹ זְמַן נֹחַ וְתַרְשִׁישׁ וֶאֱלִישָׁה

Welchen Sinn hat man aber in unsern Vers hineingelegt? Dukes[44]) führt aus einem Briefe des Amram b. Peziza den Passus an: והנה חכם אחד ז״ל השיב על שירי [l. שיר] זולתו שמצאו מזוג בשל זולתו אמר: „וטעמו מר וכו׳״, הנה שהורה לו

שהוא קדמון (מזמן אלוף תימן אלוף אומר, בראשית ל״ו ט״ו) וגם הורה לו שאע״פי שכח השיר והמשורר אינו אלא במתיקות זה מרה כלענה! Geiger[45]) bezeichnet diese Auffassung als ein Mißverständnis; nach ihm will der Dichter sagen, »das Lied trage den alten, schwerfälligen Charakter an sich.« Wir sehen heute, daß auch diese Annahme falsch ist. Nicht den Tadel eines schlechten Gedichtes, sondern das Lob eines guten Weines enthält der Vers. Es ist mir nicht bekannt, in welchem Zusammenhange Moses Ibn Esra unsern Vers anführt, sicher ist, daß er nicht allein seinen wahren Sinn gekannt, sondern ihn auch nachgebildet hat, wenn er singt:[46])

טֶרֶם עֲלוֹת שַׁחַר כְּמוֹ גַם הַב יַיִן מְזֻמָּן מִזְּמַן תֵּימָן

Unter der Überschrift ולה איצ̇א folgt (Bl. 5b) Vers 1—11 des Jekuthiel gewidmeten Gedichtes כוכב אשר דרך (Dukes S. 28, Nr. 16; meine Gabirol-Ausg. S. 4, Nr. 2). Vers 8 hat das Fragment עם für עד, wodurch meine in den Anmerkungen S. 1 (vgl. S. 6) gegebene Erklärung gestützt wird.

Bl. 6a—b: Z. 51—88 des Gedichtes תחלת החכמה (Dukes Nr. 68, S. 67 f.). Z. 56 liest unser Ms. נקשר für נטשה, das keinen Sinn gibt; Z. 62: ושבו עוילים für ושבו עוללים; Z. 65: והחסד (so auch Ms. Oxf. 1970 und Sachs, שירי השירים p. ל״ב) für והחבר; Z. 75: אנשי für אשר; Z. 76: ירוו היאורים für ירוה ביאורים; Z. 77: לב הומה (wie Oxf. 1970) für לו הבמה, und צמא (Oxf. 1970: וצמא) für נצמא; Z. 82: חניתו במורים (wie Oxf. 1970) für חניתי המורים.

Bl. 7a—b: Fragment eines sonst unbekannten Gedichtes:

אשר . . . בנים (?) טוב משמנים וטוב מכל בדולחים ודרים
אשר נתן לכתר המלכים ולעט . . ת[47]) ונזר מנזרים
מכלה שוטני שרית[48]) ישורון והמתיעצים אינם אזורים (?)
ולו מרו ולא אבו שמוע למועצותיו אכלם ככפירים
הלא יחפזו מגערתו וגם יבהלו זדים ארורים
אדום ובני צפו צופים לדעתו (?) וקדר שוחחים עין (?) וקודרים
. . ל . . משרה ובן יתרה ואמון בחיקי הסגנים הגבירים

. . . ב רוח אשר צוה ענניו לבל יהיו לעולמים עצורים
. . . רציץ (?) לחיל . . . . לכל שואל ואם אינם זהירים
. . . ני אל . . . . . עלי פיהו ערוכים גם שמורים
אשר ניביו יקודים (?) עת יניכם ואינם אש אכל כאש בעורים
אשר לבש כט . . . צדקה[49]) ושם כל משפטי עמו ישרים
אשר אם נע שפתיו (?) קט לרכב (?) . . . . . דברים
. . . כפיר יציל טרפות עם . . . . . הכפירים
וכל אובד וכל נדח מבקש וחובש בחם . . . . שבורים[50])
ומסיר מעליהם שן בהמות וחיות עם חמת זוחלי עפרים
ומה אגיד בהודו המעולה (?) ומה אומר ורעיוני קצ . ים[51])
[7b]. . . . . .
ואולם מפלאי השיר יעירון מזמותי . . . תים . . ערים (?)
לקבץ מגדודיו הפ . . . ים[52]) ומהשיר לגלות הסתרים
והשיר נדלני[53]) מנעורי כמו אב ואני לו בן בכורים
וקרן אור פני שירי כאלו עליהם מתהלתך אפידים[54])
ואליו יחלו כל המשוררים ופיהם פערו לטל פעורים
אשר לנו בנפשותם אריות והשכימו לפניו כשוורים
וממשרה ומכבוד קנויים וללעג ולחרפה מכורים
אחי מוסר מעט כתרו[55]) לי עדי ינערו מני נעורים
וקראו שיר יבהל רעיונים אשר . . . נמו . . . ים בדרים
בזהב וחרוצי[56]) הבדולח בנ . . . . וענינים יקרים
ישימוני בעין אנשי זמני כמו אריה בעיני השורים.

Es ist aus dem Gedichte nicht mit Sicherheit zu ersehen, wem es gewidmet ist. Was der Dichter von dem Gelobten sagt, würde auf Samuel ha-Nagid sehr gut passen. Die von Dukes S. 74 sub ה und ח nach Moses Ibn Esra, Josef b. Aknin und Parchon angeführten Verse Gabirols entsprechen in Reim und Metrum unserem Gedichte.

Auf das vorhergehende Stück folgen (Bl. 7b), nach einer arabischen Überschrift,[57]) die ersten zwei Verse eines Gedichtes:

ברק אשר עינו כעין ברקת שלחה לגנת ההדס טינקת
וסקוד ערוגת הבשמים ואסור העב לבלתי תהיה נתקת

Bl. 8a—12b: Fragmente von dem Klageliede über den Tod Jekutiels (meine Gabirol-Ausgabe S. 12, weitere An-

gaben das. Anmerk. S. כ״ב), Z. 25—Ende umfassend. Von Varianten erwähne ich: Z. 27: וריקם für ורקים (richtig nach Exod. 3, 21); Z. 75: ינתצו für ימצצו; Z. 181: התגודדו für התמודדו (richtig nach Deut. 14, 1 und ö.); Z. 203: וחסידים für וחסדים (richtig nach Ps. 12, 2).

Bl. 13a—b: Ein Liebeslied, von dem hier nur einzelne Worte lesbar sind, das ich aber schon vor Jahren in einem Genisa-Blatt des Herrn Israel Levi-Paris gefunden habe. Es lautet:[58])

— — — ◡̈ — — — ◡ — — — ◡

עֲזָבַתְנִי וְעָלְתָה לַשְּׁחָקִים[59]) אֲשֶׁר יָפוּ בְצַוָּארָהּ עֲנָקִים
אֲשֶׁר תֹּאמַר וְתִמְשֹׁךְ הַלְּבָבוֹת וְאִם הָיוּ שְׂפָתֶיהָ מְתוּקִים[60])
חֲרָבוֹת מִנְּדָנֶיהָ שְׁלוּפוֹת רְמָחִים לַהֲרֹג כִּלְיָהּ מְרִיקִים[61])
תְּיָעֵץ לִי בְעֵינֶיהָ וְתַעְרֹג כְּאַיָּלָה צְמֵאָה אֶל־אֲפִיקִים[62])
5 אֲשֶׁר תַּזְכִּיר בְּרִית נֹחַ בְּקַשְׁתָּהּ[63]) וְתַבְרִיק בִּלְחָיֶיהָ בְּרָקִים
וְעֵת תִּצְמָא עֲנָנֶיהָ תְצַוֶּה וְהֵמָּה הַבְּדֹלָחִים מְרִיקִים[64])
וְאַל־תִּתְמַהּ לְבִכְיָה כִּי דְמָעַי מְאֹד רַבּוּ כְּרַבּוּ הַמְּצוּקִים[65])
יְדִידַי אַחֲרֵיכֶם וַעֲלֵיכֶם מְצוּקַי הַקְּרֹבִים הָרְחֹקִים[66])
הֲיִחְיֶה הָאֱנוֹשׁ מֵאֵין יְדִידָיו אֲשֶׁר הָיוּ לְמוֹרָשָׁיו דְּבֵקִים[67])
10 וְאִם יִמְצָא בְלֵילוֹתָיו הֲנָחָה אֲשֶׁר עֵינוֹ לְבַל־תָּנוּם מְצִיקִים[68])
יְצַו הָאֵל לְהָשִׁיב הַגְּזֵלָה בְּצִדְקָתוֹ וְלִגְאֹל הָעֲשֻׁקִים[69])
וְיָכִין הָעֲצָמוֹת הַפְּרוּקִים וְיִפְרֹק בַּחֲסָדָיו הַיְצוּקִים[70]).

Bl. 13a: Ein Klagelied, das zunächst wieder dadurch unser Interesse erregt, daß es einen von Moses Ibn Esra zitierten, von Schreiner[71]) mitgeteilten Vers (3) enthält. In der Überschrift, die [ולה ז]״ל ירתה אבאה lautet, ist das Wort אבאה unsicher, ebenso das Wort אבי in Vers 9, so daß man nicht mit Sicherheit behaupten kann, daß wir ein Klagelied des Dichters über den Tod seines Vaters[72]) vor uns haben. Das Gedicht lautet:

על ה . . . פשך[73]) רוכבת או באדמה . . הלוך[74]) סובבת
או ל . . . . ר באש תופת וחם או עינך ממי פרת שואבת
השקט ושוב כי מ[ות] אנוש בו שיגל אזן אנוש לא היתה קשבת[75])

לו חכמה נפשו ופנה אחריו — לא הרבתה כי אם בוזת מחשבת
תסח ותשאר נויה איש כמו — . . ץ[76]) אשר לא היתה נושבת
. . . . . בבכי — כי אין דם . . . כי (?) נדלה מעצבת
לא כן תדמו אש לבבי לו בדי (?) — תופת וגיא . . .[77]) לא חשבה שלהבת
בנפול עטרת היתה אתמול בראש — תבל והיום עם שאול שוכבת
איך שלחה תבל כבודה אחרי — לא היתה אבי (?) לך אויבת
10 לא מאסה (?) בה . . ש . . . ך . . . — . . . רצ . .[78]) בה נפשך לשבת
לולי אשר שמש במותך נבהלה — אז (?) עמדה על קברך נצבת
כי משחקים כוכבי רום יקראו — ישרך לאזניה והיא כותבת

Bl. 13 b—d: Fragment eines Gedichtes, das ich vollständig in dem bereits erwähnten Ms. Levi gefunden habe[79]):

— — ∪ — — — ∪ — — — ∪

יְהִי אָחִי לְךָ סֵפֶר שְׂלַחְתִּיו — וּמְמַכֶּרֶת צְמִיתַת לָךְ מְכַרְתִּיו[80])
וְהָסַר מַעֲלַי שִׂכְמִי כְּבֵדַת — לְמַעַן כִּי כְּהַר תְּבוֹר נְשָׂאתִיו
וּמָה אָצְעַק וַעַד־אָנָה אֲשַׁוֵּעַ — וְעַל־רֹאשִׁי חֲמָסִי כִּי שְׁאִלְתִּיו[81])
וְלֹא אָתְמַהּ בְּךָ[82]) כִּי אַתְּ נָתַתְּיו — אֲבָל אָתְמַהּ בְּנַפְשִׁי כִּי לָקַחְתִּיו
5 וְזִמְּתִי[83]) הֱיוֹת לִי בוֹ תְּעָלָה — וְכָמוֹךָ תְּמִים דֵּעִים חֲשַׁבְתִּיו
וְכַמָּה הֶעֱבַרְתַּנִי בְּקִרְאוֹ — וְלוּ הָיָה אֱלוֹהַּ לֹא עֲבַדְתִּיו
וְזָכַרְתִּי שְׁמוֹ בְּקָהַל חֲכָמִים — וְכִמְעַט יִסְקְלוּנִי[84]) עַת זְכַרְתִּיו
וְאָמְנָם כִּי אֲנִי מֹשֶׁל בְּרוּחִי — אֲשֶׁר לֹא בַּחֲרוֹת[85]) אַפִּי קֵרַעְתִּיו
חֲדַל לְתַת עָוֹן רַב עַל־עֲוֹנְךָ — וְאִם הוּא מְנֻשׁוּא גָּדוֹל
סְלַחְתִּיו[86])
10 וְלֹא אָעֲנָה אֲנִי עוֹד אֲחָרַי זֹאת — וְלֹא אוֹסִיף רְאוֹתוֹ כִּי מְאַסְתִּיו
לְבָה אִיעָצְךָ וּשְׁמַע בְּקוֹלִי[87]) — וְלֹא אִיעַץ אֱנוֹשׁ כִּי־אִם־אֲהַבְתִּיו
חָצֹב קֶבֶר וְטָמְנֵהוּ בְּתוֹכוֹ — וְאַל יַחַר לְךָ אִמֶּר נְזַרְתִּיו[88])
וְאִם אָדָם חֲסַר־לֵב יְדָרְשֵׁהוּ — תְּכַחֵשׁ בּוֹ וְתֹאמַר לֹא רְאִיתִיו[89]):

Bl. 13 d—13 f: Fragmente des Gedichtes beim Abschied von Saragossa (נחר בקראי, Dukes S. 1, Nr. 1), u. zw. Vers 1—9, 19—37, 40—Ende. Die Überschrift lautet: ולה איצא פי חן כרונה מן סרקסטה. Von Varianten seien die folgenden hervorgehoben: Vers 7 ישקוט טעט für אשקוט קצת; Vers 31: ענן קנמוני (wie in ד׳ח) für עם קנמוני; Vers 42: קראו לי für קראו; Vers 45: במו פי für במותי.

Hierauf folgen (13 f) die unleserliche arab. Überschrift und die ersten Worte ואומר אל תחשה [ידתי בעץ] ולה אלמפק[ודין] des von Harkavy in חדשים גם ישנים Nr. 4 (האסיף Bd. VI) mitgeteilten Klageliedes[90]).

Bl 16a: Fragment von רביבי דמעך (Dukes S. 38 Nr. 25), Vers 17—22, ohne nennenswerte Variante. Vgl. Bl. 29a—b.

Bl. 16b—17a: Fragment von אחי תבל (Sachs, שירי השירים p. ח Nr. 4), Vers 2—16 und 23 bis Ende. Vers 4 liest unser Ms. להאשימה für לְהַשְׁמָה; Vers 9: להתבונן für להוסר; Vers 14: לעולמה für אלי רומה; Vers 15: ארצו für ארצי; Vers 16: ואלנומה (wie Sachs' Vorlage) für ואלקומה.

Auf derselben Seite (17a) beginnt ein Fragment von הברק או ברק חרב (Dukes S. 42 Nr. 30), das bis Bl. 17c sich erstreckt und Vers 1—8, 21, 22, 15, 16, 17, 18, 19 (in dieser Reihenfolge!) enthält. Folgende Varianten sind beachtenswert: Vers 5 יזכיר für יזכה (vgl. oben zu Bl. 4b—5b); Vers 7: ואולי יהי־ושפוי für ואולי יהי בו . . . ושקוי (korrekt auch in Oxf. 1970, wo מרפא für das sinnlose משקה); Vers 8: והנגה für והגה; Vers 16: והנם für והגה.

Bl. 17c—d ein Gedicht, anfangend: ואהבתי ושברי שבלבי, das hier nur fragmentarisch erhalten aber deshalb von Wert ist, weil wir darin eine Stütze finden für die Tradition, nach welcher das Gedicht Gabirol zum Verfasser hat. Das Gedicht selbst habe ich komplett in einem Ms. gefunden[91]), über welches ich an anderer Stelle ausführlich berichten werde.

Bl. 17d: Fragment eines Gedichtes, dessen Anfang aus dem von Neubauer veröffentlichten Register Gabirol'scher Dichtungen[92]) bekannt ist. Der erhaltene Teil des Gedichtes, . . . ולה רחמה אללה überschrieben, lautet:

ואלין ואני נבהל כאלו — שנת עיני (?) עלי עיני אסורה
והשחק כאהל בחייליו — אשר הלילה בהם קשורה
ומראה הלבנה כעישיה (?) — ככלה נערותיה מאירה
כאילת סבכוה צביים — אשר הלילה להם כסירה
והכימה בכוכבים אגודה — כנרות הועלו על המנורה

וראש הלילה כפף בשובו כבן ששים ועשרים ועשרה[93])
. . . כוכבי שחק לנגדי כרצים ש . אלים[94]) קחת בשורה

. . . . . .

Bl. 18a—19a: Vers 8—Ende des von Geiger nach Ms. Carmoly (später Halberstam) veröffentlichten Gedichtes אזי בסעיף. Vers 9 liest unser Ms. richtig: רגלך; Vers 10: אור; Vers 11 ist das Wort vor קראו (wahrscheinlich אבן) verwischt; Vers 12: נצח; Vers 14: בהמות für כהמות; תדמה (?) für תדכה; für ועטרת, das Geiger (jüd. Zeitschrift V, 130) in ועטך emendiert, hat unser Ms. ועטרם, womit man freilich nichts anfangen kann; Vers 15: ילהט für להטו; Vers 21: ירז בריאו für das unverständliche ירד בניאו, das Geiger zur Not nach Ez. 27, 32 erklären will, wo aber בְּנִיהֶם steht. Vers 27 hat auch unser Ms. כארז דלת, was Geiger mit Unrecht als einen geistreichen Calembour bezeichnet[94]a); aber für בתאו lesen wir hier כתאו. Danach will der Dichter sagen: man achte die Türe — weil sie mit Zedern belegt ist, also ein schönes Äußere hat (vergl. Hohel. 8, 9) — dem innern Gemache gleich, man verkenne den Unterschied zwischen äußerem Glanz und innerem Wert. Vers 29 läßt sich nach unserem Ms. nicht herstellen, weil die erste Vershälfte nicht vollständig erhalten ist. Vers 35, von welchem Geiger gesteht, daß an ihm seine Vermutungen scheitern, soll lauten:

והחוגר לבד יבז גבורה ומלחמת פרז אפס כנאו

כנאו (nennen) von כנה, wie בזאו (Vers 3) von בזה, קראו (Vers 5) von קרה u. dgl., wofür ja auch die Bibel Beispiele liefert. Auf Vers 36 folgt ein Vers, der bei Geiger fehlt:

והחפץ בעודו לעלות עב בתוך בטן שאול . . . כלאו

Vers 37 ist zu lesen: וישיר כל בוחני מלין ימולל, wodurch alle Schwierigkeiten beseitigt sind.

Bl. 19a—20b: Überschrift: ולה איצא, hierauf:

אפלם טענלי ואישיב טעללי ואל . . . . לאל יערב שיחי
ואתן תודתו ואשטור תורתו ואעם . . . ואנום (?) מרמסחי (?)
. . . . . [19b]
. . . . . נחם . . . . . וסבטן נוחי
5 . . . . תועה בחסדו מרעה ועיני מדמעה ורגלי מדחי

. . . מוך[95]) ידי	ויכיר מעבדי	ויכין מעמדי	כמו זרה ארחי
. . .ש תוקד	לעול פשע נשקד	ובצואר	בהעקד מוחי
. . . . . נדבר	. . . לך . .	. . . נשבר	ונפש הוכחי
. . . מנאונך	ומם . . . ניך	ודטי את אזנך	וגם עין פקחי
[20 a] 10 שמור מחטא משכיל	אשר עשה ישכיל	. . . . אשכיל	ואם אשכיל ס. חי[96])
הלא נפל אשת	סוורה הרשת	ולמה עוד בושת	עלומים תשכחי
ואתה משתולל	וברע מסתולל	אמור איך תתהלל	ותאמר זך לקחי
והסכנת הסכן	לחשב רע מכן	והנה	הסיבותי פחי
לך וש . . . רה	ומשדי נורה	ומתבל סורה	ואם תמות תחי
15 תפרש לך כפה	ויום תקשה ערפה	ותלטוש ע . . .	תהי מאום ומחי
לזות שפה הסר	ואולי תוסר	וטה אתה חסר	ודרך אל נכחי
ודרכי אל שמרם	ומצותי זכרם	ועל א	וכתבם על לוחי
ושפלי כל היקום	בסודם אל תקום	והק	. . . . .
[20 b] . . .ל זאת	ו . . . ני עוות	אבל . . . . זאת	ונחר מפוחי
20 . .קרבי חיל..בד[97])	יפלח הכבד	ותקותי תאבד	ולא אבד נצחי
. .נו עם אנשי	זמני הק . . .	כמצרים עם . . .	וכשדיים עסתרחי[97a])
. . .נמשלות	ולבות נבדלות	ואינם נקהלות	כשלנ עם אחי[98])
. . . .כה	לעו . . ברכה	ואם צלם כמיכה	כצלמון (?) האר...
. . .ם יהיה עמרם	כמו ם	ואם יהיה כאברם	אבירם הקרחי
25 . .ם יהיה הידד	אשר בו יד[99]) כהדד	בלי יוד או אלדד	. . . בלדד השוחי
. . . . .	שוורים כאריות	ואיזה קל חיות	. . . שר נער. . . תחי
. . . . .	. . בן עמרי	ושנאי (?) בן אורי	. . . . .

Bl. 21 a—b enthält ein größeres Fragment (Vers 16—51) des von mir in dieser Zeitschrift (Bd. 54, 1910, S. 325 ff.) veröffentlichten Entschuldigungsgedichtes an Samuel ha-Nagid.[100]) Obwohl sehr lückenhaft, trägt das Bruchstück doch sehr viel zur Diorthose des Textes bei. Ich lasse hier die Varianten folgen:

Vers 16: נם שאנניך (1 Kön. 19, 28; Jes. 37, 29) für בהם שאוניך.

Vers 17: טימי für מים.

Vers 18: ודון für דון, gegen das Metrum, wie Ms. Oxf.

Vers 19: צדק für צדיק; die zweite Vershälfte lautet: כי תאריך בי קלשוניך.

Vers 20: עד für עת, wie Ms. Oxf.

Vers 23: אזרע לפי חסד, wodurch die Lücke ausgefüllt ist.[101])

Vers 28: או אם für ואם, vielleicht Emendation, um das Versmaß herzustellen.

Vers 29: וביניך für לבינך.

Vers 32 stimmt mit meinen Korrekturen überein.

Zwischen Vers 34 und 35 ist Vers 40 eingeschoben.

Vers 35 stimmt mit meinen Korrekturen überein.

Vers 36: ישכל für ישכול; יחשוב für רחשו (so deutlich in Ms. Oxf.); ארניך für אדניך.

Vers 37: אשלוף לך חרבו (etwa חרבי und לך = für dich?); ואגער, wie ich korrigiert habe, und יד für את, wie Ms. Oxf.

Vers 38: תזרוק für תזרע.

Vers 40, der sich, wie bemerkt, zwischen Vers 34—35 befindet, hat מביניך für מכונך.

Vers 44 ist unleserlich, weshalb ich מקשר nicht kontrollieren kann.

Vers 45: ועטה für ועדה; die zweite Vershälfte lautet: כי עמך הנה באזניך, was auch unverständlich ist.

Vers 46 fehlt.

Vers 48b lautet: מיום היותך עד זקוניך.

Vers 49b lautet: במעוזי נאוניך, ein Wort fehlt also, ebenso 50a. Ich vermute übrigens, daß der Schreiber 49b und 50a irrtümlicher Weise weggelassen hat, und במעוזי נאוניך 50b bildet, woran sich 51 gut anschließt.

Vers 51b lautet: לא נמצאה בנאות שרוניך.

Bl. 22a—23b: Fragment eines Gedichtes, in welchem wir einen von Moses Ibn Esra zitierten Vers (22) finden, von dem Dukes[102]) sagt, er bilde »einen interessanten Beitrag zur Geschichte der menschlichen Täuschungen.« Ich lasse den Text folgen:

. . . . . תקותי
. . . . . אוחיל ונפשי אמרה נואש ועוד לא נוחלה כי נחלה מכתי
. . . . . אנער בסרעפי להכבד וגם על מחשבותי אעלה משאתי
. . . . . ם אצוה על קרבים יהמו השמרו לא שמרו מצותי
. . . . . בחכם אולי תככה היקד דמעתי
5 כן . . . . . ושירתי פדות אנקתי

[22b] . . . . . .

לו השמאלות[103]) כנפשות נשאו משאת תלאות נקרעה שטלתי
כמעט שנותי בעצמי יתמו וכבן עזריה מהרה שיבתי
יבכה לבבי אחרי נפשי עדי אחשוב נעורי אחרי זקנתי
מה לעשות לו (?) כי יעדתיו להיות חרבי ומגני וגם צנתי
אם אומרה קשתי . . . רשתי והוא פשעי והוא פצעי וחבורתי
פשעי וחטאתי תבונתי ומי יתן זמני יעביר חטאתי
ירדוף וגם יהדוף הזמן[104]) נפשי וירמום בחרי חייתי

[23a] . . . . . .

די כי . . . ת[105]) מאד נסי עדי מכל גבעות נשאה גבעתי
האם תמלט לי שאר תשכיל ואם תשכיל עשה אתן לך חלקתי
אם אין לאל ידי להשגב ולו חכמת שלמה תהיה חכמתי
אולם אני על במתי עב אעלה לו אספו בדי שאול כנעתי
ב . . . ה ל . . . אעוב עד אפלה ארץ מלוא קומתי
לו שפטה ארץ בצדק שוחרי צדק אזי בו ענתה צדקתי
מה אאריך שיחי ותכל היתה טובה אבל באחרונה באתי

[23b] . . . . . .

ומארבים כי לכדו לי מעברות חכמה עניתים הא . , אפרתי
הרחיב פתיות אהלו בם ואני ארחיב כמו נשר לזאת קרחתי
לו אש כאש מתאוננים בם נפלה לא אכלו עד אכלו קנאתי
תכהה מהרה עין יטינם בעבור לא ראתה מני לבד צורתי
אל נא תריבוני למען קללת אלה תכפר בעד אשטתי[106]):

Hierauf folgt (Bl. 23 b) eine arabische Überschrift[107]) und der erste Vers eines Gedichtes:

ידידי סוב . דמה לחכמה תעוז מ- עשרה שליטים.

Fragmente dieses Gedichtes enthält Bl. 27 und 28 a. Ich lasse hier als Spezimen noch drei Verse folgen:

וכרכות הקרה וקרח הנורא לבושם מפשיטים
קשורי גביהם כאלו מתניהם חגורי אכנטים
שמך בם אארוש[108]) בשיר כבשטים ראש כסותיך לוטים

Bl. 24 a—24 b: Fragment von תריכון איש (Dukes, S. 41, Nr. 29), und zwar Vers 9, 5—7, 10, 8, 12, 17 (in dieser Reihenfolge; zwischen 12 u. 17 eine Lücke). Keine nennenswerte Variante. Hierauf die Überschrift ולה איצא und:

. . . . פרידתך כאבי ואל תאמר לצולת ים חרבי

. . . ולך דברי מריבות	שפוט כי עמך דיני וריבי
. . אם . . יעותי תכלה (?)	ותרום ידך על יד נדיבי
. . . ע . . . לעולם	בפנים או בלב יגיד[109]) עקבי
. . . . תשטטני	וב . . אם תפלם את נתיבי
. . . . . כלית קנאות	כי לך . . . נאה . . . בי

Bl. 25 a: Fragment von היתה לו (Dukes, S. 37, Nr. 24), Vers 10—16. Vers 11 hat hier, wie Oxf. 1970, למוכיחי für דבר, למופתי für דברי. In Übereinstimmung mit Ms. Oxf. lautet auch hier Vers 12: אם האדמה לא תשימני לראש und אוהבה für אהבי.

Bl. 25 b: Vers 38—47 von עטה הוד (Dukes, S. 13, Nr. 9; Sachs, התחיה I, S. 47; Luzzatto, אגרות S. 1044). Vers 41 b lautet hier: אשר הם נפתחו לי מלפנים.

Bl. 26 a, einer anderen Handschrift zugehörig, enthält Vers 5 u. 9 von היתה לו (vgl. zu Bl. 25 a) und auf der Rückseite drei Verse eines Gedichtes mit dem Reime ־ניך:

. . . ברית אמונתי	ביום עמדי לפניך
הלא אתה נטעתני	וצמחתי בגניך
ולמה לא דרשתני	והגני לעיניך

Bl. 27 a—28 a, vgl. zu Bl. 23 b. Die Rückseite bietet einen kleinen Rest von ישלם הסתו נדרו (Dukes, S. 7 Nr. 5). Mit Ms. Carmoly bei Geiger S. 128 übereinstimmend liest unser Ms. in Vers 4 ורכו für ורבו und Vers 5 ושני שבצים für ושני שחקים.

Bl. 29 a—b, ein unbedeutendes Fragment von נמוש לו (Dukes, S. 62 Nr. 62), dann von רביבי דמעך (Vers 1—16; vgl. zu Bl. 16 a), ohne Variante von Bedeutung.

Bl. 30 a—b: Fragment eines religiösen Gedichtes mit dem Refrain ד' אדונינו מה אדיר שמך, das ich noch nicht identifizieren konnte. Wenn die Reihenfolge der Strophen hier richtig gegeben ist, dann kann nicht Gabirol der Verfasser sein und das Blatt nicht als unserer Sammlung zugehörig betrachtet werden. Auf eine nur sehr fragmentarisch erhaltene Strophe folgen zwei verhältnißmäßig gut leserliche Strophen, deren erste im Akrostichon die Buchstaben קרשת enthalten

zu haben scheint, während die zweite [ה]יהוד zeichnet. Diese Strophen lauten:

. . . וספר וסיפור ברא
רם את מעשיו להם נקרא
. . . ניו הורה בדרך ישרה
תליית עולם . . . כשפרה
ומבלייתם בנתי באמרה
כי כל בלוי נוצר ביצירה קמתי להלך במקהל עמך
ד' אדונינו מה אדיר שמך פ"ז

ישב לבבי לחפש בעיקר
המשכילים והכיר וחקר
ואומר היש בראוי בוראו שקר
דנול בידו ארץ ומחקר
[30b] . . . . ברעש יקרקר
יודעך מה יקר כי מקור חיים עמך
ד' אדונינו מה וג'

Hierauf folgt eine schlecht erhaltene Strophe und endlich, gleichfalls in argem Zustande, eine Strophe mit dem Akrostichon [ה]שלמ.

Bl. 31b—32b: Fragmente von Gabirols Asharoth, die ולוי מצות לא תעשה von שבועות לשקרים bis וזר וערל, dann von הזקן bis [זרה] בשם עבודה umfassend. Ohne wesentliche Variante.

Bl. 33a: Fragment eines Gedichtes, anderes Papier und andere Schrift. Ob unserer Sammlung angehörig und von Gabirol? Hier der Text:

. . . כוכבים ומראה דמות סהר וחמה עלי השו[110]) כלילה
החן בראשה והיופי באפה וה־ הדר בניפה והכבוד בשוליה
. . . כאילת ותסב בפ־ ניה ותלך ולא אראה שביליה
. . . מנעה מנוה דודה ת . . . פעמון מעיל אהרן מ . . ל . . מ . .
אנא בלכתך שאי שלום לדוד בנ . . תי תאותו ימי תבל ולילה
אם האלהים הפיצנו יעורר המון רחמיו וישור כ . . . בלו . . ועמליה

Die Liste der Gabirol'schen Gedichte wird demnach durch folgende Stücke bereichert:

1 אפלס מענלי
2 ברק אשר עינו
3 הלא אצדק באמרי
4 ואהבתי ושברי
5 ידידי סב ודמה
6 יהי אחי לך ספר
7 עזבתני ועלתה
8 על ה[שחקים נ]שך[111])

Hierzu kommen die Stücke, deren Anfänge in unseren Fragmenten fehlen, und das Gedicht ואלין ואני נבהל, dessen Anfang aus dem von Neubauer veröffentlichten Register bekannt war. Vier von den Gabirol-Zitaten bei Moses ibn Esra werden durch die oben gemachten Mitteilungen zum erstenmale nachgewiesen, darunter eines, dessen Sinn bis heute völlig verkannt wurde und erst jetzt richtig verstanden werden kann.

Anmerkungen:

[1]) Die Blätter befinden sich im Besitze des gelehrten Sammlers, Herrn Elkan N. Adler in London, und sind mir durch die gütige Vermittlung des Herrn J. Last in Ramsgate zugegangen. Beiden Herren sei mein Dank ausgesprochen.

[2]) Hier und im folgenden = L. Dukes, שירי שלמה, Hannover 1858.

[3]) Die verzeichneten Varianten finden sich auch in Ms. Berlin 4° N. 576 Bl. 152, wo unser Gedicht bis Vers 18 enthalten ist. Danach habe ich den Vers אחר קנות ergänzt; für בינה hat Ms. Berl. תבונות, gegen das Versmaß.

[4]) Nach Vers 4 wäre hier צעיפי zu lesen.

[5]) Wohl יעיר.

[6]) l. השר?

[7]) Zu ergänzen: נקבו בשמות.

[8]) Etwa ומעטם מעטה?

[9]) So!

[10]) Das Metrum spricht dafür, daß ותהיינה zu streichen ist.

[11]) וישטיד.

[12]) וכתב אלי בעץ אלאקרבין אליה יעתדר מן תוקפה ויישכו אליה ערצא עאקה עץ אלמז[א]ר.

[13]) Ich ergänze den Vers nach dem von Geiger, Salomo Gabirol S. 128 mitgeteilten Zitate bei Moses ibn Esra, wo aber בכל für לכל steht.

[14]) Die Sache und das Metrum fordern בן אחיסמך (Exod. 35, 34 f).

[15]) So; beide Vershälften contra metr.

[16]) נתנאל.

[17]) l. יהיה.

[18]) Wohl יקוד.

[19]) ויראוני oder יְרַאוּנִי.

[20]) l. ננאלה, Jes. 59, 3; Klagel. 4, 14.

[21]) Wohl בעיניו.

[22]) ונשמן, Jes. 6, 10.

[23]) So; für לאת ist viell. לאה, für להרימן — הרימן zu lesen.

[24]) = יין חלבון, nach Ez. 27, 18; so auch in dem Gedichte הברק או ברק (Dukes, S. 42 Nr. 30 Vers 4): ויין חלבון אשר דאבון ינרש. Ms. hat חלב.

[25]) Vgl. Jes. 10, 16. Der Becher ist dünn (fein) und blaß (weiß) als hätte ihn eine Krankheit befallen. Ms. hat ודבק בבתולה für ודבקה מחלה בו; meine Korrektur will nur der Sache gerecht werden; vgl. Jeh. ha-Lewi, Diwan I S. 21, Nr. 16 Z. 1: דלה ורקה מבלי מדוה; das. II, S. 224, Nr. 12 Z. 37: דלה וכמעט לא ידענוה; weitere Belege an anderer Stelle.

[26]) Scheint aber der Becher an sich blaß (vgl. Lev. 13, 3 u. ö.), so ändert sich das, sobald er mit dem roten Weine gefüllt wird. Dies scheint der Sinn des Verses zu sein, vorausgesetzt, daß er korrekt überliefert ist. Vgl. Jakob b. Elasar bei Brody-Albrecht, שער השיר, S. 163 Nr. 142 Vers 1—2.

[27]) Ms. מִזְוָמָן, falsch geschrieben und durch die Vokalisation korrigiert.

[28]) Das Manna selbst hatte ja die Farbe des Bedolach (vgl. Num. 11, 7).

[29]) Ms. במזרח.

[30]) Ms. ועת יקום בכתף ימָינית יקנא השמאלי בו להימן. — להימן ist poetische Lizenz für להמין, II. Sam. 14, 19.

[31]) קט ist mir hier nicht klar. Von הושת ist im Ms. nur das ת zu sehen.

[32]) ירקד, Pi'el im Sinne des Hif'il. דוה לבב in Deleth und Soger ist verdächtig.

[33]) Hos. 10, 14, nach Gabirol wohl = שלמנאצר, König von Assyrien.

[34]) d. h. seine Ratgeber (Est. 1, 10); מהומן ist als der erste und wegen des Reimes genannt.

[35]) Num. 13, 22 u. ö.

[36]) Ein in diesem Zusammenhange oft gebrauchtes Bild; vgl. z. B. Moses ibn Esra in seinem Gedichte אש קדחו אוריו (שער השיר) S. 63, Nr. 56, Vers 7): ילד אחי ענר ולא רצחו | נפלו נפיליהם הרוגים מידי; ders. תרשיש S. 36: חלש יגבר בו רק נבור | ישוב סאין שלח שחוט.

[37]) Ich finde kein Reimwort, das hierher passen würde.

[38]) Er bringt die Mühsal der Erde in Vergessenheit; vgl. Gen. 41, 51.

[39]) Der von Sorgen Geplagte wird wie einer, dem das Leben angenehm ist. Hier und in den folgenden Versen werden biblische Eigennamen appellativisch gebraucht. — ויתיר, Ms. ר...וי.

[40]) Auch der Wein selbst wurde schließlich im Rausche vergessen; er hat sich eben als untreuer Freund gezeigt. Vgl. Charisi, Tachkemoni Pf. 50 (ed. Amsterd. p. 70b; ed. Kaminka S. 401):

ובן שורק חשבתיו נאמן לי והוא יפריש כמו נחש וישיא
אהבתיהו ובגד בי בערמה וימשוך את לבבי לו ונפשי
אני שמתיו היות שמור בקרבי והוא עלה היות שומר לראשי

[41]) »Vater des Geschenks«, der Gastgeber, dessen Haus die Zecher nicht verlassen konnten, bevor sie ihren Rausch ausgeschlafen haben.

[42]) Jes. 59, 10.

[43]) Dukes, S. 42, Nr. 30, Vers 5. Ich lese יוכיר (für יזכה bei Dukes) nach unserem Ms., vgl. zu Bl. 17a.

[44]) Ltbl. d. Orient 1851 col. 375. Aehnlich übrigens auch bei Gabischon in עמר השכחה p. ע"ד d f.

[45]) Salomo Gabirol S. 128.

[46]) תרשיש S. 41. Bei Moses Ibn Esra finden wir auch das Wort מר in dem Sinne angewendet, wie im Verse Gabirols; vergl. תרשיש S. 31: תן לי הכוס מיין מר | אכן ימתק מצוק טעמו, ferner (שער השיר S. 64, Nr. 56 Vers 10): ימר וכל מרי נפשים יערב להם.

[47]) Wohl ולעטרת.

[48]) So für שארית, nach I. Chron. 12, 39, wegen des Metr.

[49]) Viell. הצדקה (כמעטה od.) כמדו.

[50]) Wahrsch. בחסדיו השבורים.

[51]) קצרים.

[52]) הפזורים.

[53]) Wegen des Metr. ist, trotz Hiob 31, 18, נְהַלַנִי zu vokalisieren.

[54]) = אֶפְרַיִם (I. Kön. 20, 38; 41).

[55]) נא כתרו?

[56]) So, nicht וחריצי.

[57]) ולה פי צפה תדטל אלנדא עלי אלריאץ.

[58]) Die Ueberschrift lautet וקאל איצא ויל, in Ms. Levi (wo das Stück als Nr. נ״ה bezeichnet ist): ומן אסכאר קולה ואנזל אלמעני.

[59]) Nur als Bild der weiten Entfernung aufzufassen.

[60]) In unserem Ms. הנפשות für הלבבות u. . . . שפתיה מתו unleserlich; in Ms. Levi אשר unleserlich und תמר für תאמר. ואם gibt keinen befriedigenden Sinn und ist viell. falsch.

[61]) Gemeint sind die Blicke. כליה wie כָּלְיָה, Gen. 27, 3. Nach unserem Texte (nach Ms. Levi) fehlt das Subjekt. In Ms. Adler fehlen Vers 3—4.

[62]) Vgl. Ps. 32, 8; 42, 2 (wonach אפיקים על zu lesen wäre; ערג mit אל Joel 1, 20).

[63]) Die Augenbrauen. Vgl. meine Bemerkung zu כל שירי ר״ש הנגיד S. 37. Anm. 17—18.

[64]) Küsse.

[65]) Meiner Tränen sind so viele, wie meiner Bedrängnisse (Leiden). מצוקים, Plur. zu מצוק, Deut. 28, 53 u. ö. Der Uebergang zur Klage über die Trennung der Freunde ist unermittelt, aber nicht auffallend.

[66]) הקרבים הרחקים bezieht sich auf ידידי: ihr Freunde, weit entfernt und doch so nahe (meinem Herzen). Die Wendung liebt besonders Jeh. ha-Lewi. Für מצוקי hat Ms. Adler מצורי.

[67]) Vgl. Hiob 17, 11.

[68]) Kann der Ruhe finden, dessen Auge man (unbestimmtes Subjekt, das Schicksal) bedrängt, daß es kein Schlaf befalle. — ימצא, Ms. Levi: תמצא. תנום, Ms. Adler תנים.

[69]) Ms. Adler hat יצוה אל und וינאול.

[70]) ויבן, Ms. Adler: ויכין. הפרוקים (die zerrissenen) u. ויפרק (er befreie) ist Wortspiel. היצוקים wohl von צוק abgeleitet (wie nach einigen Hiob 41, 15. 16), die Bedrückten.

[71]) Le Kitab al-Mouhâdara S. 42 Anm. 3. MbE. nennt hier Gabirol nicht.

[72]) Aus einem Klageliede Gabirols über den Tod seines Vaters führt bekanntlich Abraham Ibn Daud den Vers an: | בעת בא במנורה מסעף הפארה | ולקח הצורה | ועזב הדמיון. Ein anderes Klagelied aus demselben Anlaß, anfangend: תונה אשר נעדר, befindet sich in Ms. Oxf. 1970, fol. 170 b.

[73]) השחקים נפשך (oder העננים נפשך).

[74]) תהלוך.

[75]) Sei ruhig und bedenke: der Tod will die Menschen ermahnen, die nicht hören wollten. Für כי מות hat unser Ms. כימי (?); für לא היתה hat Schreiner לו היתה; בו haben beide Vorlagen.

[76]) Wohl ארץ.

[77]) Drei Buchstaben — nicht הנם — unleserlich.

78) Wahrscheinlich רצתה.

79) Die Ueberschrift lautet: וכאן איצא קד אסתעאר כתאב ואצרפה בהדה אלאביאת וקאל; in Ms. Levi (wo es mit נ״ד bezeichnet ist) kürzer: ולה אלי שכץ אסתעאר סנהא כתאבא.

80) Vgl. Lev. 25, 23. 30. 42.

81) Ms. Adler: אועק und שלחתיו.

82) בך fehlt in Ms. Adler.

83) Jer. 4, 28.

84) Nach Exod. 17, 4.

85) Ps. 124, 3; Ms. Adler: בחמת.

86) Unterlasse es, deines Lehrers Schuld deiner eigenen hinzuzufügen, dann werde ich diese verzeihen, und mag sie noch so groß sein (nach Gen. 4, 12). Vers 9—11 fehlen in Ms. Adler.

87) Nach Exod. 18, 19; Num. 24, 14. Ms. לך für לכה.

88) Vgl. Hiob 22, 28. Zur Sache vgl. meine Bemerkung in כל שירי ר״ש הנגיד S. 19 Anm. 18.

89) Vgl. Prov. 17, 18; 24, 30; Hiob 8, 18. Der Vers fehlt in Ms. Adler.

90) Bl. 14—15 habe ich nachträglich an eine andere Stelle gebracht (als Bl. 31—32).

91) Das Ms. gehört dem Karäer Samuel Chasan in Eupatoria und ist mir durch Dr. Poznanski-Warschau zugänglich gemacht worden.

92) Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann, S. 279 ff.

93) 60 + 20 + 10 = 90, nach Abot Kap. V, Mischna 21. Vgl. שירי שלמה S. 42, Nr. 30 Vers 6 und Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrh. S. 104 Anm. 3.

94) שואלים.

94a) Vgl. auch Brüll, Jahrb. VIII, S. 43.

95) . . . יתמוך

96) Wohl פרחי.

97) בקרבי חיל כבד.

97a) זמני הק[שה], כְּמְצֻרִים עם [משה] וכו׳.

98) אח, Jer. 36, 22. 23.

99) = יוד. הַיַּדַד (mit Jod) Jubelruf; הֲדַד (ohne Jod), edomitische Könige.

100) Herr Oberrabbiner Löw-Szeged macht mich auf folgende Druckfehler aufmerksam: S. 327 Z. 23 l. אֶת für אֵת; S. 328 Z. 30 l. רָשֶׁת für רֶשֶׁת; das. Anm. 1 l. مُسْتَفْعِلُن und مُفَاعِلُن (zweimal ص für ﺽ gedruckt). S. 326 Z. 8 liest er: היום יאור אתן für סים כצור אתן; S. 327 Z. 23: אורץ לך ארצי, vgl. jedoch die LA. unserer Handschrift. Ms. Oxf. hat allerdings deutlich לך.

[101]) Vgl. die vorhergehende Anm.

[102]) Ltbl. d. Orient 1851 col. 376; angeführt auch bei Dukes נחל קדומים S. 21 Anm. 1 (wo auch ein ähnlicher Vers von MbE enthalten); שירי שלמה S. 73; Schreiner, l. c. S. 17 Anm. 17.

[103]) So für השמלות.

[104]) So, contr. metr.

[105]) הרימותי.

[106]) So, contra metr.

[107]) . . . ולה אלי בעץ אלאקרבין אליה וקד בעת אליה קלא.

[108]) So, contra metr.

[109]) l. ינוד.

[110]) Durch zwei Punkte als falsch bezeichnet, wohl קשר.

[111]) Oder על הענגים נפשך.

Besprechungen.

Die Verhältnisse der israelitischen Kultusgemeinden in Bayern nach dem Stande des Jahres 1907.

Unter diesem Titel bringt die von Ministerialrat Dr. F. Zahn redigierte Zeitschr. des k. bayer. statist. Bureaus im 3. Heft des laufenden Jahrgangs eine in Anordnung und Darstellung gelungene Verarbeitung einer vom K. bayer. Kultusministerium veranstalteten, also deutlichen Erhebung über die Verhältnisse der israelitischen Privatkirchenanstalt in Bayern. Nach einer Einleitung, die eine gedrängte Übersicht über die für die bayerischen Kultusgemeinden geltenden Sätze des öffentlichen Rechtes bringt, folgen statistische Daten zu folgenden Punkten.

I. Kultus und Religionslehre:
   1. Synagogen,
   2. Betsäle.
   3. Ritualbäder,
   4. Friedhöfe.

II. Kultusbeamte und Kultusbedienstete:
   1. Rabbiner und Rabbinatssubstitute,
   2. Religionslehrer,
   3. Kultusbedienstete.

III. Die israelitischen Volksschulen und ihre Lehrkräfte.

IV. Finanzen der Kultusgemeinden:
   1. Verwaltung des Vermögens,
   2. das Vermögen,
   3. die Schulden,
   4. Reinvermögen,
   5. Umlagen,
   6. Selbständiges Stiftungsvermögen.

Es wird bei späteren Erörterungen über die Form des bayerischen Judenedikts von 1813 noch auf die vorliegende Untersuchung, sowie auf die bereits im Jahre 1908 publizierte, ebenfalls recht wertvolle Denkschrift des israelitischen Lehrervereines zurückzukommen sein.

Für heute sei nur noch konstatiert, daß die Angaben über die Rabbiner infolge mangelhafter Information durch die Außenbehörden teilweise unrichtig sind. In Wirklichkeit beträgt ihre Zahl 21 + 1 exponierter Rabbinatssubstitute und zwar entfallen, auf:

Oberbayern	1
Pfalz	4
Oberpfalz	2
Oberfranken	3
Mittelfranken	4
Unterfranken	6
Schwaben	2
	22

Im Ganzen zeichnet sich die Arbeit durch ihren wissenschaftlichen Ton, der auch in der Benutzung der einschlägigen Literatur zum Ausdruck kommt, vorteilhaft vor den trockenen Zahlenreihen aus, die uns sonst häufig von amtlicher Stelle geboten werden.

München. R. Wassermann.

D. Neumark: **Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters.** Berlin. Buchhandl. Georg Reimer 1907. 615 S. und XXIV. 8°.

Neumark beginnt seine Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters — mit der Bibel. Das ist nicht Geschwätzigkeit, sondern die Konsequenz seiner grundsätzlichen Überzeugung. Das jüdische Geistesleben aller Jahrhunderte ist ihm eine absolute, geschlossene Einheit, sodaß eine einzelne Erscheinung nicht an sich, sondern nur aus den Ganzen heraus verstanden werden kann. Fremde Kulturen, die auf das Judentum eingewirkt haben, erklären niemals irgend ein Phaenomen der jüdischen Geistesgeschichte, sondern sind nur der äußere Anlaß, der mechanische Reiz, der den Genius des jüdischen Volkes zum Hervorbringen seiner eigentümlichen Schöpfungen anregt. Ihre besondere Note erhält die jüdische Geschichte durch das Vorherrschen des Religiösen. Die Entwickelung der Religion Israëls aber liegt in der allmählichen Überwindung von Mythologie und Mystik (S. 4). Gegen sie haben die Propheten der Bibel gekämpft, nach ihnen führen Mischna und die genialen Vertreter der talmudischen Dialektik den Kampf weiter, bis die Entwickelung in der klassischen Religionsphilosophie des Mittelalters ihren Gipfelpunkt erreicht.

Wenn religiöse Entwickelung gleichbedeutend ist mit dem Kampf gegen Mythologie, dürfen mythische Vorstellungen auf keiner Stufe des geschichtlichen Prozesses fehlen, sonst wäre die Entwickelung zum Abschluß gelangt. Es ist demnach durchaus konsequent, wenn Neumark es unternimmt, in der Bibel und aller späteren religiösen Literatur des Judentums mythische Anschauungen nachzuweisen. Aus dem Gedankenkreis des Pentateuch gehören seiner Ansicht nach der Engelglaube und der die babylonische Ideenlehre reflektierende Mythos von der Erschaffung des Menschen im Ebenbilde Gottes in diese Klasse. Im Deuteronomium hat die mosaische Religion nach langem Kampf diese mythologischen Reste aus der babylonischen Heimat überwunden. Damit ist der Kampf aber nicht beendet. Jeremia verteidigt die Reinheit des monotheistischen Glaubens, während Ezechiel nicht nur gegen ihn für den Engelglauben eintritt, sondern durch die visionäre Beschreibung des göttlichen Thronwagens aller späteren Mystik den Stoff giebt. Den Kampf gegen den Engelglauben setzt die Mischna fort, sie versucht auch die Bereschith- und Merkabalehre

zu unterdrücken, nimmt aber mit den Dogma von der Praeexistenz der Thora und dem Auferstehungsglauben neue mythische Vorstellungen auf.

Unter Bereschith ist die Platonische Ideenlehre, unter Merkaba Engel- und Emanationslehre zu verstehen. Mit der Ideenlehre hängt die Frage nach dem Urstoff zusammen. Das Problem der Ursubstanz wird auch von der Merkaba behandelt, wenn auch die Lösung in beiden eine verschiedene ist. Hier haben wir also, wenn auch in mythischer Form, den Stoff für die Religionsphilosophie des Mittelalters. In tannaitischer Zeit ist die Bereschithlehre von Rabbi Akiba mit der Merkaba verbunden worden. Im Kampf gegen die Karäer, die auf die talmudischen Fabeln hinweisen, um das traditionsgläubige Judentum zu diskreditieren, trennen sich Ideen- und Merkabalehre, und es sind die Vorbedingungen für die Entstehung der klassischen Religionsphilosophie gegeben. Man brauchte nur das in den Jahrhunderte füllenden halachischen Diskussionen erstarkte logische Denken auf die mythischen Agadas anzuwenden und so die Ideenlehre zu überwinden, dann entstanden die philosophischen Systeme der mittelalterlichen Denker. »Die Überwindung der Ideenlehre war der Weg zur Begründung der dialektischen Philosophie im Judentum« (S. 132).

Die Platonische Ideenlehre greift nicht erst in der Zeit der letzten Tannaim in die Entwickelung der jüdischen Religion ein, wir finden sie bereits in der Diskussion Hillels und Schammais über die Frage, wann der Plan zur Weltschöpfung entstanden ist, ganz deutlich in Mischle, in der Merkabavision des Ezechiel und in einzelnen Erzählungen des Pentateuch.

Bereschith und Merkaba haben sich in der Zeit Saadias zu trennen begonnen. Sie streben aber nach ihrer ursprünglichen Einheit. Durch ihre Wiedervereinigung entsteht die Kabbala, die nichts anderes ist, als der weitere Ausbau der alten Merkabavorstellungen. Nicht die neuplatonischen Gedanken, die in ihr verarbeitet sind, sind die Hauptsache und das Charakteristische, sondern die talmudischen und midraschischen Elemente. »Wie bei der Entwickelung der jüdischen Philosophie und der Mystik die Loslösung der Ideenlehre von der Merkaba den Anfang der Philosophie bedeutet, obschon diese mit der Ideenlehre lange noch zu kämpfen hat, so bedeutet auch das Wiedereindringen der Ideenlehre in die Philosophie erst da das Ende der Philosophie, wo mit der Ideenlehre auch die Merkabalehre einzudringen beginnt. Die eigentliche, dialektische Philosophie des Judentums hat mit der Ausscheidung der Merkaba aus der Spekulation begonnen und mit dem Wiedereindringen derselben aufgehört« (S. 209).

So lösen sich alle Rätsel der jüdischen Geschichte. Wir wissen

nun, warum sich das Altertum zu den mythischen Lehren Platos, das Mittelalter zu Aristoteles hingezogen fühlt. Zwischen ihnen liegt die Zeit der juristisch-logischen Schulung. Wir wissen auch, was unter Mystik zu verstehen ist. Sie ist der Form nach mythisch, dem Inhalte nach Emanationslehre, Merkaba.

Diese flüchtige Skizzierung des Inhalts soll nur die wesentlichen Gedanken hervortreten lassen, die philosophischen Grundbegriffe, die auf ihre Richtigkeit hin untersucht werden sollen. Das philologisch-historische Detail soll dann ausführlicher behandelt werden.

Eins ist von vornherein klar, N. geht von einem falschen Begriff der Religion aus, er könnte sonst die religiöse Entwickelung nicht in der klassischen Religionsphilosophie gipfeln lassen, sodaß Maimonides etwa an die Stelle des Jeremia tritt, und die Propheten die Vorläufer der mittelalterlichen Denker werden. Alle Religionsphilosophie setzt als die begriffliche, wissenschaftliche Bearbeitung religiöser Anschauungen Religion als unabhängiges, selbständiges Phaenomen voraus, und ebensowenig, wie aus einer Religion im Verlaufe ihrer Entwickelung Wissenschaft werden kann, kann ein religionsphilosophisches System der Höhepunkt eines religions-geschichtlichen Prozesses werden.

Das bedeutet nicht eine völlige Trennung von Religion und Religionsphilosophie, sie stehen zweifellos in Beziehung zu einander, nur muß ihr Verhältnis anders bestimmt werden. Religion strebt von sich aus nicht nach philosophischer Formulierung ihrer Lehren, sondern ist sich selbst genug. Erst im Kampf gegen andere Religionen, wenn es darauf ankommt, ihren Lehrinhalt möglichst scharf und deutlich zu entwickeln, damit die Differenzen sichtbar werden, ruft sie die Religionsphilosophie zur Hilfe, die ihr den vieldeutigen Inhalt ihrer Bildersprache in Begriffe faßt. So entstehen dogmatische Begriffe und theologische Systeme. Doch in den Augenblick, in dem sie in den historischen Prozeß der Religion als neue Elemente eintreten, erhalten sie den autoritativen, dogmatischen Charakter religiöser Vorstellungen, das heißt: sie hören auf philosophisch zu sein. Für die Religion aber bedeuten sie keine Höherentwickelung, sondern im Gegenteil Erstarrung, sodaß alle schöpferische, religiöse Arbeit die festgewordenen Formen der Religion wieder aufzulösen und in Fluß zu bringen hat. Wenn ein Beweis für unsere Ausführungen erbracht werden soll, wird ihre Richtigkeit am leichtesten durch den Hinweis auf die Dogmen der christlichen Religion erkennbar. Sie sind ohne Zweifel, das Resultat religionsphilosophischen Denkens. Doch daß in ihnen die Entwickelung der christlichen Frömmigkeit eine höhere Stufe

erreicht hat, als vor ihrer dogmatischen Formulierung, wird niemand im Ernst behaupten. Weit eher wird man sagen können, daß alle dogmatische Bindung trotz der größeren gedanklichen Klarheit ein Symptom des Stillstands, oder des Verfalls ist. Die Höherentwickelung der Religion beruht nicht auf ihrer Verbindung mit Philosophie, also auf ihrer begrifflichen Fassung, sondern auf dem Hervortreten neuer religiöser Gedanken.

Richtet sich die Verteidigung nicht gegen andere Religionen oder ketzerische Ansichten, sondern gegen die Autorität entgegenstehender wissenschaftlicher Lehren, dann entstehen religionsphilosophische Systeme als Versuche der Harmonisierung und des Ausgleichs. Bedeutung haben sie stets nur für den Kreis der Intellektuellen, und wenn sie ihren Zweck, die Wahrheit der Religion zu erweisen, erfüllen sollen, dürfen sie nicht dogmatisch und autoritativ werden. Sie bleiben dann außerhalb der religiösen Entwickelung und begleiten sie; zugleich spiegelt sich in ihnen die Entwickelung der Wissenschaft. Es ist demnach vollkommen unmöglich, Religion und Religionsphilosophie als auf einander folgende Stufen einer einzigen Entwicklungsreihe aufzufassen. Wenn Philosophie der Religion ihr Wesen behalten und wissenschaftliche Erkenntnis bleiben soll, muß sie ihren eigenen Weg gehen. Religionsphilosophische Systeme gehören nicht in die Geschichte der Religion, sondern in die der Wissenschaft.

Ebenso verkehrt ist es, die Propheten, die Schöpfer der Religion, zu Rationalisten und Aufklärern zu degradieren, deren Aufgabe die Befreiung vom Mythos ist. Ihre ganze Größe beruht darauf, daß sie den Mut haben, ihrem tiefen, schöpferischen Gefühl unbedingt zu trauen, und die ungeheure Wirkung, die sie ausüben, erklärt sich gerade daraus, daß in ihren Reden die leidenschaftliche Erregung des Erlebens zittert und in poetischem Schaffen sich entlädt. Wenn Neumark darauf hinweist, daß im More Nebuchim des Maimonides derjenige Prophet für den größten gilt, bei dem im Augenblick der Offenbarung der Verstand seine volle Klarheit sich bewahrt, muß auch betont werden, daß gerade Maimonides mit vollem Recht in der Phantasie das natürliche Organ der Prophetie erblickt. Die Behauptung, daß die Propheten die Begründer der wissenschaftlichen Ethik sind (S. 25), oder daß Jeremia den kosmologischen Gottesbeweis zum ersten Male aufstellt (S. 17), zeigen nur zu deutlich, daß der Verfasser das eigentliche Wesen der Religion verkennt und die Grenzen zwischen ihr und philosophischer Erkenntnis in Unklarheit und Nebel verschwinden läßt.

Wenn irgend etwas, war Gottes Existenz den Propheten un-

mittelbar gewiß, sie war ihnen das einzig Sichere und Reale und bedurfte keiner logischen Beweise, und Gott war ihnen niemals nur das sittliche Ideal, sondern zugleich das höchste und einzige Weltprinzip. Das beweist selbst vom Standpunkt Wellhausens das II. Kapitel der Genesis, das zu den ältesten Teilen des Pentateuch gehört. Nicht erst Jeremia und Ezechiel entwickeln also, wie N. behauptet (S. 17), kosmogonische Lehren, um den Ansturm babylonischer Mythen abzuwehren, sondern der Schöpfungsgedanke gehört zum Urbestand der mosaischen Religion. Das Streben der Propheten ist aber nicht auf Philosophie, auf begriffliche Erkenntnis, sondern auf sittliche Erziehung gerichtet. Die Schöpfer der Religion und die mittelalterlichen Denker gehören zwei vollkommen getrennten, grundverschiedenen Klassen an, und wenn N. ihr Rangverhältnis umkehrt und die Blüte der jüdischen Religionsgeschichte nicht im Prophetismus, sondern in der klassischen Religionsphilosophie sieht, hat seine Behauptung nur den Wert eines paradoxen Einfalls.

Die Grundthese N's, daß die Geschichte der jüdischen Religion fortschreitende Rationalisierung, Kampf gegen Mythologie bedeutet, widerspricht dem Wesen der Religion. Die Propheten kämpfen nicht gegen das Irrationale, sondern gegen sittliche Irrtümer. Ihre natürliche Sprache, das notwendige Ausdrucksmittel für ihre Lehren, sind Bilder und Symbole, die aus poëtischen Formen leicht selbständige Wesen, also mythisch werden. Mit größerem Recht könnte man demnach behaupten, daß die Geschichte der jüdischen Religion ein Anwachsen mythologischer Vorstellungen aufweist. Der Engelglaube ist im Pentateuch und den prophetischen Büchern im Vergleich zur nachbiblischen Zeit unausgebildet und unbestimmt. Das spricht der Talmud in dem bekannten Satz aus, daß die Namen der Engel aus Babylon stammen. Er ist selbst in der Maimunischen Philosophie nicht überwunden, sondern zu höherer Dignität gelangt. Die separaten Intelligenzen, mit denen Maimonides die Engel gleichsetzt, sind aus dem Weltbilde dieses Denkers weit weniger wegzudenken, als die Engel aus der Gedankenwelt der Bibel. Der Dämonenglaube, dem wir im Talmud so oft begegnen, fehlt in ihr bis auf geringe Spuren. Von phantastischen Messiasvorstellungen ist in ihr weit weniger, als in späterer Zeit zu finden, und die späten apokalyptischen Lehren des Daniel sind nur ein Anfang. Der Grundauffassung Neumarks fehlt also vollkommen die geschichtliche Basis.

Er hilft sich damit, daß er zwischen offiziellen Lehren und geduldeten Vorstellungen unterscheidet. Doch ist das sinaitische Bundesbuch mit seinen zahlreichen Engelgeschichten weniger autoritativ, als das Deuteronomium, das sie angeblich mit klarer Absicht

ausschließt? Hat Ezechiel weniger Autorität, als Jeremia? Und wie will uns N. seine Behauptung plausibel machen, daß der babylonische Prophet, anstatt für die Reinheit des monotheistischen Gedankens zu kämpfen, gegen Jeremia für den Engelglauben eintritt (S. 18)? Der Priestercodex mit seinem gesetzlichen Denken, dem heiligen Ernst in der Behandlung cultischer Fragen steht der Schule des Priesters Ezechiel ohne Frage näher, als der Jeremias. Wenn nun im P. C. der Engelglaube fehlt, wird damit die Behauptung, daß Ezechiel für ihn eingetreten ist, hinfällig. Von einem Kampf Jeremias gegen den Engelglauben kann gleichfalls nicht die Rede sein. Die Engel der Bibel sind nichts, als die ausführenden Boten Gottes, ohne jede Selbständigkeit, beeinträchtigen also auch nicht seine Einheit. Was N. über diese Frage sagt, ist absolut unbegründet. Wer den Priestercodex in der Schule Jeremias und das Heiligkeitsgesetz in der Ezechiels entstehen läßt, stellt offenbar einer vorgefaßten Theorie zu Liebe die Wahrheit auf den Kopf.

Warum hat die Mischna, wenn sie wirklich gegen den mythischen Engelglauben kämpft, nach Neumarks eigener Darstellung mit »dem Dogma der Praeexistenz der Thora« und dem Auferstehungsglauben neue mythische Vorstellungen aufgenommen? Gehören die agadischen Teile des Talmud den Amoräern weniger zum offiziellen Judentum, als die halachischen Diskussionen? Dann hätte R. Aschi sie bei der Redaktion des Talmud schwerlich aufgenommen. Wer die Geschichte des Judentums nicht gewaltsam konstruiert, sondern in ihrem tatsächlichen Verlauf objektiv betrachtet, gelangt zu dem Ergebnis, daß die Formel, die N. für sie aufstellt, vollkommen falsch ist.

Den Übergang vom mythologischen zum philosophischen Denken vermittelt nach seiner Darstellung der Talmud. »Der schon längst im geistigen Leben des Judentums wirksame alexandrinische Platonismus, der jetzt neu hinzutretende Aristotelismus, der Mutazilismus und alle anderen Impulse von aussen, auf die uns unsere Untersuchung bald führen wird, alles dies ist die zugegebene Voraussetzung, aber der Urquell, in den alle diese weit von den Bergen her rieselnden Wasseradern einmünden, muß in den Tiefen des Volksgeistes selbst entsprungen, die lebendige Kraft, die alles zum Blühen und Knospen treibt und die Frucht zur Reife bringt, kann nur dem Herzen des Volkes entsprungen sein. Der Geist des jüdischen Volkes aber ist der Geist der Halacha« (S. 138). »Das Judentum besitzt keinen nennenswerten Philosophen, oder philosophischen Forscher, der nicht seinen Geist zuerst an der Halacha diszipliniert hat« (S. 140). »Die größten Autoritäten der Halacha sind zugleich diejenigen, welche die höchsten Höhen des philosophischen

Gedankens erklimmen«. »Maimuni, der größte Philosoph der klassischen Periode und des Judentums überhaupt ist zugleich der größte Halachist aller Zeiten«. S. 135. Daß eine so enge Beziehung zwischen juristischem und philosophischem Denken, wie sie hier behauptet wird, in Wirklichkeit nicht besteht, wird zunächst durch die Tatsache bewiesen, daß bei den Römern, die das klassische System des Rechts geschaffen haben, kein namhafter Philosoph und bei dem genialen Philosophenvolk der Antike, den Hellenen, kein bedeutender Jurist zu finden ist. Das ist sehr leicht zu erklären. Die formale logische Schulung des Denkens und der Blick für die praktischen Konsequenzen gesetzlicher Bestimmungen sind von dem philosophischen Erkenntnistrieb und der Fähigkeit, theoretische Probleme zu finden und aufzulösen, unabhängig. Wenn also wirklich der Geist des jüdischen Volkes der Geist der Halacha wäre, was keineswegs zutrifft, wäre es für die Lösung philosophischer Aufgaben noch sehr wenig disponiert. Aber auch die jüdische Geschichte widerlegt die Behauptung von der Identität juristischer und philosophischer Begabung. An Genialität des juristisch-logischen Denkens wird Raschi auch von Maimonides nicht übertroffen, seine religiösen Anschauungen aber sind von einer rührenden Kindlichkeit und Naivität, und sein Bibelkommentar giebt nicht philosophische Exegese, sondern mythische Agada. Dies eine Faktum schon hätte N. zeigen können, daß juristische Logik nicht zu philosophischem Denken zu führen braucht. Sie bilden sogar vielfach Gegensätze. Nur so wird es verständlich, daß die Talmudisten den More Nebuchim leidenschaftlich bekämpfen, daß Ascheri seine Autorität auf halachischem Gebiet gegen das Studium der Philosophie geltend macht, Nachmanides die Mystik neu begründet, in Polen, dem klassischen Lande des einseitigen Talmudstudiums, die chassidische Mystik entstanden ist.

Sie ist offenbar eine Reaktion gegen die einseitige Verstandesbildung durch den Talmudismus, der die Ansprüche des Gemüts unbefriedigt läßt, weil er die Religion intellektualisiert, anstelle des religiösen Gefühls logische Ableitung und Begründung setzt. Diese Intellektualisierung verwechselt N. mit Rationalisierung, dem Streben nach philosophischer Erkenntnis und übersieht, daß der Talmud, wie alle Juristerei, eine vorwiegend praktische Tendenz des Denkens zeigt, nicht einmal seine eigenen Grundlagen wissenschaftlich untersucht, sondern sich mit einer theologisch-dogmatischen Begründung seiner Prinzipien begnügt. Die talmudische Dialektik hat sich sehr wohl mit phantastischer Mythologie vertragen, wie die Beispiele R Akibas und des Babyloniers Rab beweisen, die N. trotz ihrer Bedeutung für die Entwickelung des Talmud zu Begründern mystischer

Systeme macht. Ebenso, wie für die arabische Philosophie und die christliche Scholastik, war die Disziplinierung durch die Halacha auch für die Entstehung der jüdischen Religionsphilosophie nicht die Voraussetzung.

Die Denkweise des Talmud ist durchaus dogmatisch gebunden. Die Existenz Gottes, die Göttlichkeit der Bibel, die Wunderberichte der hlg. Schrift werden den Tannaim und Amoräern niemals problematisch. Daher ist es von vornherein ausgeschlossen, daß die Anfänge der jüdischen Philosophie im Talmud gefunden werden. Auch seine agadischen Teile bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Wenn man unter Philosophie autonomes, systematisches Denken versteht, und etwas anderes bedeutet sie ja nicht, verdienen auch die philosophisch klingenden Sätze einzelner Tannaim und Amoräer nicht die Bezeichnung »philosophisch«. Das wird auch durch den Hinweis Bereschith und Merkaba nicht widerlegt. Welche Spekulationen man ursprünglich darunter verstanden hat, läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Wenn man aus den wenigen Daten aus späterer Zeit Rückschlüsse ziehen darf, begnügten sich die Tannaim nicht mit den klaren Angaben der Genesis, sondern suchten in das Geheimnis des göttlichen Schaffens tiefer einzudringen und aus den Andeutungen der heiligen Schrift die einzelnen Phasen der Weltentstehung genauer zu erkennen. Es handelt sich hier also nicht um selbständige philosophische Untersuchung, sondern um agadische Bibelexegese. Der Versuch, die Entstehung der Welt aus dem Nichts zu beweisen und begreiflich zu machen, also die Schöpfungslehre des Judentums wissenschaftlich zu begründen, wird nicht unternommen, eine Widerlegung der entgegenstehenden naturphilosophischen Theorieen nirgends versucht. Religiöse, kosmogonische Mythen aber sind nicht Philosophie. Sie ist immer erst da vorhanden, wo eine natürliche Erklärung der Erscheinungen versucht wird. Durch Bereschith und Merkaba aber wird die biblische Schöpfungslehre nicht klarer und natürlicher, sondern verworren und phantastisch. Das Geheimnis des göttlichen Schaffens übt auf das Gefühl der Tannaim einen so mächtigen Eindruck aus, daß ihre Phantasie die Schöpfertätigkeit Gottes genauer zu beschreiben unternimmt, das Interesse ist also nicht philosophischer, sondern religiöser Art. Darum ist es vollkommen verfehlt, in diesen Mythen nach den ersten Spuren der späteren philosophischen Probleme zu suchen. Wenn die Engel einer Agada zufolge aus dem Schweiß der Chajoth entstehen, wird damit noch lange nicht die natürliche Emanation der Materie aus Gott gelehrt (S. 81). Ebensowenig beweist die Vorstellung von dem Schnee unter dem Thronwagen das Vorhandensein des Substanzproblems (S. 75). Dies alles ist religiöse Poesie, die sich an

die Bibel anlehnt, mytische Dichtung und nicht philosophische Spekulation. Daß die Philosophen des Mittelalters nach einer Anknüpfung im talmudischen Schrifttum suchen, erklärt sich aus dem Bestreben, ihre Anschauung zu legitimieren und beweist nicht, daß die jüdische Philosophie aus den talmudischen Agadas hervorgegangen ist. Sie ist nicht infolge der Überwindung der Ideenlehre durch die halachische Dialektik entstanden, sondern entspringt, von dem apologetischen Interesse und dem Einfluß des Milieus abgesehen, wie alle Philosophie einem wissenschaftlichen Erkenntnistrieb, der in einzelnen Köpfen durch das Studium der arabisch-aristotelischen Schriften erwacht ist.

In seinem Streben, die absolute Einheit des jüdischen Geistes nachzuweisen, begnügt sich N. nicht damit, die mittelalterliche Philosophie aus dem talmudischen Schrifttum abzuleiten, sondern sucht nach den Spuren der Platonischen Ideenlehre auch in der Bibel. Er findet sie im Pentateuch in der Erzählung von der Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes und in dem Bericht von dem Urbild des Stiftzeltes, das Gott Mose hat schauen lassen (S. 22). In beiden Fällen hat offenbar das Wort »Bild« den Verfasser irregeführt. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die pentateuchischen Erzählungen falsch verstanden sind. Von einer Ideenlehre im Pentateuch zu sprechen, ist so sinnlos, daß jede Widerlegung sich erübrigt.

Nicht vernünftiger ist die Behauptung, daß Ezechiels Merkaba eine kosmogonische Theorie versucht und Elemente der babylonischen Ideenlehre enthält (S. 74. 75). Was unter babylonischer Ideenlehre zu verstehen ist, hat N. nicht verraten. Ezechiels Vision des göttlichen Thronwagens ist schwer zu enträtseln, daß er aber keine selbständige Kosmogonie entwirft, die mit dem ersten Kapitel der Genesis rivalisiert, ist klar. Am einleuchtendsten scheint noch die Auffassung Bertholets zu sein, der in den Worten des Propheten eine Schilderung der göttlichen Allmacht und Allwissenheit erblickt.

Ernstere Beachtung verdient die Behauptung, daß in Mischle Gedanken der griechischen Philosophie zu finden sind, wenn man in Betracht zieht, daß die Entstehung dieses Buches angeblich in die Zeit hellenischen Einflusses fällt. Aber auch hier kann von platonischer Ideenlehre nicht die Rede sein (S. 77). Ob die praeexistente »Weisheit« als selbständiges Wesen hypostasiert, oder nur dichterisch personifiziert ist, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Frankenberg neigt in seinem Kommentar zu der letzteren Ansicht. Sie hat viel für sich, wenn man bedenkt, daß auch die »Torheit« in Mischle personifiziert ist. In jedem Falle bedeutet die »Weisheit« nichts anderes, als Thora, sie ist keineswegs mit dem Philonischen Logos, dem Inbegriff der

Ideen Platos, zu identifizieren. Eine so unhistorische Gleichsetzung ist bei einem modernen Historiker der jüdischen Philosophie unbegreiflich.

Dem Verfasser der Spruchbuchs bedeutet Thora die Summe der Gesetze des Judentums, und wenn er sie für ewig und praeexistent erklärt und bei der Schöpfung mitwirken läßt, will er dem Gedanken Ausdruck geben, daß die Erfüllung der religiösen Gesetze Sinn und Zweck des Weltalls ist, ein Gedanke, der auch im Midrasch wiederkehrt. Sobald man in der Thora göttliche Weisheit sah, war ihre Praeexistenz von selbst gegeben, sonst wäre Gott ja vor der sinaitischen Offenbarung ohne Weisheit. Mit platonischer Ideenlehre aber hat dies nichts zu tun, es sei denn, daß man das System Platos seines klaren Sinnes beraubt. Daß platonische Gedanken in späten Midraschim mehr oder weniger deutlich anklingen, soll nicht geleugnet werden, aber um so vorsichtiger muß die Interpretation der älteren Literatur sein.

Auch das mischnische »Dogma von der Praeexistenz der Thora« braucht nicht im Sinne der Ideenlehre aufgefaßt zu werden. Ein Einfluß des alexandrinischen Philosophen in der Mischna ist nicht nachweisbar, es ist also kein Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß unter Thora »Logos« verstanden wird. Ebenso ist die Gleichsetzung von Bereschith und Pardes mit der Ideenlehre Platos unbewiesen und unwahrscheinlich. Trotz der überlegenen Kritik, die hier an Graetz geübt wird, behält seine Ansicht die größere Wahrscheinlichkeit. Nur wenn R. Akiba und die 3 anderen Tannaim, die der Talmud nennt, sich in Probleme der Gnosis vertieft haben, wird Achers Abfall vom Judentum verständlich. Die gnostische Philosophie hat eine entschieden antijüdische Tendenz, sucht zu beweisen, daß der Schöpfergott, der sich am Sinai offenbart hat, tiefer steht, als der christliche Gott der Liebe, die platonische Ideenlehre aber läßt sich mit der Religion der Bibel, wie Philos Beispiel zeigt, relativ leicht verbinden.

Was N. mit allen seinen willkürlichen Behauptungen und Konstruktionen erreicht, ist schwer einzusehen. Die jüdische Philosophie des Mittelalters soll aus der natürlichen Entwickelung des jüdischen Geistes erklärt werden. Dieses Resultat aber wird dadurch gewonnen, daß fremde, heidnische Anschauungen bereits in der Thora nachgewiesen werden. Erst durch ihre Überwindung und nicht durch eine höhere Entwickelung der jüdischen Gedanken soll dann die jüdische Religion ihren Höhepunkt erreichen. Das ist, von aller historischen Unrichtigkeit abgesehen, ein innerer und unlösbarer Widerspruch.

Die Überwindung der Ideenlehre soll der Weg zur dialektischen Philosophie sein. Zuvor aber muß sie sich von der Merkaba trennen. Das ist zunächst historisch falsch, denn noch im More Nebuchim wird eine von aller Polemik freie Erklärung der Ezechielschen Vision versucht. Außerdem ist die Emanationslehre nicht notwendig mystisch. Auch Hegel läßt ja die Natur durch die Selbstentfaltung des absoluten Geistes im dialektischen Prozeß entstehen, ohne darum Mystiker zu werden. Wenn aber Neumark die Behauptung aufstellt, daß Merkaba und Ideenlehre das Streben haben, ihre ursprüngliche Einheit wiederherzustellen, so ist das selbst nur die modernste Variation eines uralten Mythos.

Die ganze, 275 Seiten umfassende Einleitung nimmt dem Buch den Charakter einer ernsten wissenschaftlichen Arbeit. Sie war umso überflüssiger, als bei der Darstellung der mittelalterlichen Philosophie die angeblichen biblischen und talmudischen Quellen vollkommen ignoriert wurden. Anstatt zu zeigen, wie im einzelnen die Ideenlehre überwunden wird, bietet N. einen breiten Excurs über Aristoteles. Die neuen Resultate, die hier gewonnen werden, sind nicht sehr glaubhaft. Widersprüche im aristotelischen System sind speziell bei der Behandlung des Substanzproblems zweifellos vorhanden. Trotzdem ist Aristoteles ein viel zu scharfer und klarer Kopf, um zwei einander direkt ausschließende Theorieen über Materie und Form gleichzeitig zu vertreten. Der Standpunkt der Physik wird von ihm selbst als durch die Interessen des Physikers bedingt bezeichnet und unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem der Metaphysik. Nur der Gesichtspunkt wechselt in der Untersuchung.

Bald handelt es sich um Substrat und Qualität, Subjekt und Prädikat, bald um die Differenz des Unentwickelten und Entwickelten, von Möglichkeit und Wirklichkeit. Immer aber sind Stoff und Form zwei selbständige Prinzipien, die Formen logisch abstrahierbar, sodaß ein völlig unbestimmter Urstoff, oder reine Potentialität übrig bleibt. In Wirklichkeit aber ist der Urstoff ebensowenig ohne jede Qualität, wie die Aktualisierung der Formen jemals begonnen hat. Das Streben der Natur, alle Formen bis zur höchsten zu durchlaufen, die qualitative Umwandlung der Stoffe lehrt Aristoteles immer in derselben Weise, durchbricht also niemals sein dynamisches Prinzip. Alle Unterschiede, die N. hier so entschieden und bestimmt behauptet, sind in Wirklichkeit nicht vorhanden.

Damit fällt auch sein ganzer Aufbau der jüdischen Religionsphilosophie. Er unterscheidet eine Saadja-Gruppe, die den Standpunkt der Physik, die Annahme einer mit einer Urqualität verbundenen Materie, und eine Gabirol-Gruppe, die den Standpunkt der Meta-

physik vertritt und eine substantielle Potentialität annimmt. Der erste Standpunkt soll sich mit dem jüdischen Schöpfungsglauben leichter verbinden lassen, als der zweite. Auch das trifft nicht zu. Der Gedanke, daß Gott einen Urkeim geschaffen hat, aus dem sich das Universum allmählich stufenweise entwickelt hat, ist logisch durchaus einwandsfrei. Richtig ist an der Unterscheidung der beiden Gruppen nur, daß die eine dem Aristoteles, die andere dem Neuplatonismus näher steht. Alles andere ist Konstruktion.

Es wäre ungerecht, wollten wir nicht die erstaunliche Belesenheit und den achtunggebietenden Fleiß des Verfassers anerkennen, aber es fehlen ihm neben richtigen philosophischen Anschauungen philologische Kritik und historisches Denken. Wo er größere Zusammenhänge auffinden will, verläßt ihn vollkommen die Besonnenheit des Urteils. Es ist höchst bedauerlich, daß der wissenschaftliche Ertrag so vieler Arbeit so gering ist.

Julius Lewkowitz.

Erwiderungen.

Von Herrn J. Fromer erhalte ich folgende Zuschrift:

In dem 54. Jahrgang dieser Zeitschrift befindet sich eine Besprechung meines Buches »Der Organismus des Judentums«, die Unwahrheiten enthält. Gemäß § 11 des Preßgesetzes ersuche ich um Abdruck der folgenden

Berichtigung:

1. Unwahr ist, daß das »eigentliche Einleitende« in dem genannten Werke »aus mehr oder weniger wörtlichen Abschreibungen der ganz geläufigen Hand- und Wörterbücher« besteht. Wahr ist vielmehr, daß das »eigentlich Einleitende«, wie überhaupt das ganze Werk formal und inhaltlich vollkommen originell ist.

2. Unwahr ist, daß ich das eine Mal we-haschekabat sera (das Sperma) gelesen und »das andere Mal zwei Seiten zur Verteidigung dieses Schnitzers« geschrieben habe. Wahr ist vielmehr, daß ich:

a) im Texte richtig wehaschikbat vokalisiert und in der Anmerkung gesagt habe: »Trad. LA. — Grammat. LA.: wehaschekabat. Damit sollte nur — wie ich im »Organismus des Judentums«, Seite 186 und 267 ausgeführt habe — gezeigt werden, welchen geringen Wert die grammatische Lesart hat, daß ich ferner:

b) zur »Verteidigung dieses Schnitzers« nicht zwei Seiten, sonnur eine halbe Seite geschrieben habe. Dr. J. Fromer.

*

Darauf sendet Herr Aptowitzer folgende

Entgegnung:

Ad. 1. Die Behauptung, daß in dem Buch »Der Organismus des Judentums« von Dr. Jakob Fromer das »eigentliche Einleitende« — d. s. die Inhaltsangaben, die literarhistorischen und bibliographischen Daten — »formal und inhaltlich vollkommen originell ist«, ist — vollkommen originell, da diese Daten tatsächlich in den geläufigen Handbüchern, z. B. in Stracks Einleitung in den Talmud, enthalten sind.

Nach dem Eindruck, den die Bücher des Dr. Fromer auf mich machten, mußte ich zur Überzeugung gelangen, daß er die erwähnten

Daten den Handbüchern entnommen hat, wie die meisten seiner Zitate aus dem Talmud dem Wörterbuche Levy's entnommen sind. Dies meinte ich mit dem von Dr. Fromer berichtigten Satz.

Daß Herr Fromer gerade diesen Satz berichtigt, ist übrigens sehr merkwürdig. Lange vor meinem Referat hat L. Goldschmidt in seiner Kritik des Fromerschen Buches, wie ich in demselben Aufsatze S. 561 erwähne, folgendes geschrieben:

S. 21, Anm. 2: »Das ganze Buch besteht aus Zitaten, teils wörlich abgeschrieben mit Nennung der Quelle, teils umgemodelt ohne Nennung derselben. Abgedroschene Phrasen sind — weiß Gott woher — zusammengeschleppt, während Wissenswertes nicht zu finden ist. Auf S. 20 (Nomadenperiode der Juden) wird ein langes und breites Gefasel über den Charakter der Nomaden gegeben, wahrscheinlich aus irgend einem Lexikon abgeschrieben, während von der Nomadenperiode der Juden kein Wort zu finden ist«.

S. 39, Anm. 1: »Die Zitate aus dem Talmud in seinem Buche sind nach secundären Angaben abgeschrieben«.

S. 49: »Das eigentliche Buch schließt mit Seite 231; dann beginnt eine rein mechanische, wahrscheinlich aber aus Stracks »Einleitung in den Talmud« abgeschriebene Inhaltsabgabe der Mischna, der sich dann das oben besprochene Probestück aus dem Talmud anschließt. Von diesen 231 Seiten besteht ungefähr die Hälfte aus einer mechanischen wörtlichen Abschrift von Zitaten, auf die die Schriftsteller, die er benutzt oder abgeschrieben hat, besonders Geiger, verweisen«.

Gegen diese Ausführungen Goldschmidts findet sich in Fromers ausführlicher Gegenkritik kein Wörtchen des Protestes!

Angesichts dieses Schweigens an den Satz »qui tacet, consentire videtur« zu denken, ist bis jetzt nicht verboten gewesen.

Ad 2a. Daß Herr Fromer im Text wehaschichbat vokalisiert und in der Anmerkung behauptet hat: »grammatische Lesart wehaschkabat«, ist richtig«. Wer aber einmal in einem mit Textfragen sich beschäftigenden Buche geblättert hat, weiß, daß die Vornahme einer Korrektur, das Vorschlagen einer Lesart kurz durch »lesen« ausgedrückt wird, In diesem Sinne schrieb ich, daß Fromer wehaschkabat liest, wie ich ja auch nur aus dem grammatischen Sprachgebrauch die »Schnitzerhaftigkeit« dieser Lesung nachgewiesen habe. Daß Herrn Fromer dieser Gebrauch des Zeitwortes »lesen« nicht bekannt ist, habe ich nicht vorausgesetzt.

Ad 2b. Die Verteidigung des Schnitzers »wehaschkabat« befindet sich in Fromers Broschüre gegen Goldschmidt auf Seite 22 und 23, also auf 2 Seiten. Daß die Behauptung: »wer die Schwierigkeit, die

die Lesung wehaschkabat veranlaßt, nicht kennt, der versteht nichts von der hebräischen Grammatik« mit zur Verteidigung dieser Lesung gehört, wird doch auch Herr Dr. Fromer nicht in Abrede stellen wollen. Um aber eine weitere Berichtigung seitens Herrn Fromers zu vermeiden, konstatiere ich ausdrücklich, daß die Verteidigung des Schnitzers »wehaschkabat« nicht zwei volle Seiten umfaßt.

V. Aptowitzer.

Herr B. Jacob sendet die nachfolgende Erwiederung ein.

Unter der Überschrift: »Neueste exegetische Methoden« hat Herr S. Jampel, S. 395, Jahrg. 1910 dieser Zeitschrift auch meinem 1905 erschienenen Pentateuch einige Zeilen gewidmet. Da der Aufsatz für einen weiteren Leserkreis bestimmt zu sein scheint und erhebliche Irrtümer enthält, so dürfte eine Richtigstellung nicht unangebracht sein.

Zu den neuesten exegetischen Methoden zählt Jampel nämlich auch den von mir vertretenen Standpunkt, daß, um zunächst hievon zu reden, die chronologischen Angaben des Pentateuch ein künstliches System sind. Ich will mich nicht dabei aufhalten, daß der Herr Referent über den Begriff »exegetisch« nur unklare Vorstellungen zu haben scheint. Mit der Exegese haben diese Dinge wenig oder gar nichts zu tun. Aber nach dem Ausdruck, den Herr Jampel gebraucht und den Ausführungen, die er daran anknüpft, scheint er überhaupt mit der Pentateuchforschung wenig bekannt zu sein. Denn abgesehen natürlich von der Orthodoxie, welche die biblische Geschichte von Adam an für buchstäbliche historische Wahrheit hält, ist mir auch nicht ein Forscher bekannt, welcher anderer Meinung ist. Es ist die einstimmige Meinung aller Gelehrten, daß den Zahlenreihen von Adam bis Noah, sodann von Noah bis Abraham, ferner den Zeitangaben für das Leben der Erzväter und den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten ein künstliches System zu grunde liegt. Jeder wissenschaftliche Kommentar zur Genesis, jedes Handbuch, jedes Realwörterbuch berichtet darüber. So beginnt, um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen, der konservative Kittel den Artikel »Zeitrechnung« in der Prot. Realencyclopädie 4, Bd. XXI, p. 369 folgendermaßen: »I. Das System. Ein chronologisches System hat es zweifellos innerhalb des A. T. gegeben, vielleicht sogar mehrere, die einander kreuzen . . . man ist in der Hauptsache heute über den Standpunkt, sie (diese Zahlen) geschichtlich verstehen, bez. sie als reine Geschichte »retten« zu wollen, hinausgewachsen«. Ein anderer (Bosse) beginnt: »Was die früheren Bearbeiter dieser Fragen angeht, sind sich fast alle über den systematischen Charakter der Chronologien einig. Ihr Aufbau, nicht ihre historische Richtigkeit ist darzulegen!«

Oder es überschreiben Zimmern-Winkler, S. 319 ihres Werkes: »Die Keilinschriften und das A. T.«: Die biblische Chronologie ein Schema, und bemerken dazu: »Von vornherein ist hiernach selbstverständlich, daß auch der Chronologie der israelitischen Überlieferung ein derartiges Schema zugrunde liegt«. In der Tat ist dies ganz selbstverständlich. Sobald man einmal die Geschichtlichkeit der Zahlen leugnet — und diese Freiheit nehme ich mir allerdings mit tausend anderen — und man nicht annehmen will, daß der Verfasser gedankenlos irgendwelche Zahlen, die ihm gerade in den Sinn kamen, niederschrieb, ohne zu fragen, ob sie zu einander stimmen, entsteht sogleich die Frage, warum er Adam gerade 930, Set 912, Enosch 905 Jahre alt werden läßt und nicht, sagen wir, 830, 750, 620 o. ä. Es entsteht die Frage nach dem System, aus dem diese Zahlen sich ergeben. Die Versuche dieses System aufzudecken, sind, wie ich schon auf S. 1 meines Buches berichte, zahlreich, und die Literatur darüber schier unübersehbar. Den meisten Anklang hatten bisher die Berechnungen von Oppert gefunden, der in den biblischen Zahlen der Urzeit eine arithmetische Reduktion eines babylonischen Systems sieht und von A. v. Gutschmid u. Th. Nöldeke, welche annehmen, daß die Theorie einer Weltzeit von 4000 Jahren zugrunde liege, von welcher für die Zeit von Schöpfung und Auszug $^3/_5 = 2666$ angesetzt sei. Aber es vergeht kaum ein Jahr, in dem nicht neue Versuche auftauchen. Einer der letzten ist der von Bosse in den Mitteil. d. vorderasiatischen Gesellsch. 1908 (der mein Buch nicht zu kennen scheint), wonach zwei chronologische Systeme zusammengearbeitet seien; das erste mit der Generationszahl 40 berechne von Adams Geburt bis zum Ende des Exils $50 \times 40 = 2000$ Jahre, wozu aber Korrekturen des biblischen Textes nötig sind, das zweite, auf der Zahl 260 beruhend, wolle ein sog. großes Jahr von $3166 = 124 \times 260 + 46$ Jahren erzielen. Auch nach Bosse sind mir noch mehrere Versuche bekannt geworden.

Ich muß es daher als eine unverdiente Ehre ablehnen, der Erfinder dieser »neuesten« (!) exegetischen Methode zu sein. Meine Lösung ist eine unter vielen, die jedenfalls das Verdienst in Anspruch nehmen kann, daß sie die Sache nur aus den Aussagen der Bibel selbst erklärt, daß sie sich jeder willkürlichen Textänderung enthält, daß sie den Nachweis bis in die kleinsten Details führt und in sich vollkommen widerspruchslos ist. Ja ich zeige, daß sogar der sprachliche Ausdruck für die Zahlen die Art ihrer künstlichen Berechnung verrät. So glaube ich allerdings, daß nunmehr der Schlüssel des Rätsels gefunden ist. Es gereicht mir zur Genugtuung, daß z. B. ein so namhafter Forscher, wie der bekannte Assyriologe Alfr. Jeremias sich bereits zu meinen Resultaten bekennt: »Die Lösung des Exempels

gefunden zu haben ist das Verdienst des Göttinger Gelehrten B. Jacob, der in seinem Buche »Der Pentateuch« in überraschender Weise gezeigt hat, wie usw. (»Die Zeitrechnung der biblischen Urgeschichte« in der »Reformation« 1908 p. 66 ff.).

Ebenso unverständlich ist mir der Ausdruck des Herrn Jampel, wenn er sich auf meine Behandlung der Genealogien und Volkszählungen beziehen soll. Daß auch diese von einem künstlichen System getragen werden, ist gleichfalls oft und längst von mir behauptet worden. Meinungsverschiedenheit herrscht wiederum nur über die Art und Ausarbeitung des Systems. So ist z. B. längst beobachtet und für künstliche Konstruktion erklärt worden, daß in den Genealogien die schematische Zahl 12 herrscht, daß von den vier Frauen Jakobs die Herrinnen doppelt so viel Söhne und doppelt so viel Nachkommen als die Mägde haben (8: 4, 32: 16, 14: 7). Schon vor vierzig Jahren hat Nöldeke anschaulich gemacht, wie die in jedem Betracht unmöglichen 600.000 Israeliten der beiden Zählungen des Buches Numeri auf die zwölf Stämme künstlich so verteilt sind, daß jedesmal sechs Stämme über und sechs Stämme unter 50.000 erhalten. Auch hier ist an meinen Untersuchungen nicht die »Methode« neu, d. h. das prinzipielle Verhältnis zu der angeblichen Geschichtlichkeit der Zahlen und die Annahme irgendeines künstlichen Systems, sondern die Art und Vollständigkeit der Lösung. Daher schreibe ich S. 98: »daß diese Zahlen unhistorisch sind, wird selbst die entschlossenste Apologetik nicht leugnen können. Wenn es überhaupt etwas Unmögliches im Pentateuch gibt, so sind es die sechsmalhunderttausend erwachsenen Israeliten in der Steinwüste des Sinai, ungerechnet die Weiber und Kinder. Die Zahlen sind also erdacht. Das System, nach dem sie künstlich aufgestellt sind, ist aber noch nicht entdeckt, nur von Nöldeke ist eine glückliche und wichtige Beobachtung gemacht worden«.

Aus den ebenangeführten Worten ersieht man auch, daß es eine Irreführung ist, wenn man es so darstellt, als leugneten wir die Geschichtlichkeit wegen des nachgewiesenen Zahlensystems. Es ist mir und sicherlich auch meinen Vorgängern keineswegs die Erwägung fern geblieben, daß sich oft die überraschendsten Zahlenverhältnisse auch da ergeben, wo eine Absichtlichkeit ausgeschlossen ist. Ich selbst warne vor Übereilung, indem ich S. 23 in den meiner Berechnung vorangeschickten »Grundsätzen« sage: »eine größere Reihe von Zahlen läßt immer eine Menge von Kombinationen zu«. Das Verhältnis ist vielmehr dies, daß uns die Nichtgeschichtlichkeit im allgemeinen aus anderen Erwägungen feststand, ja daß sie die Voraussetzung war, ehe wir an die Berechnung herangingen. Der Nachweis ihrer Künstlichkeit

ist nur das bestätigende Siegel und allerdings geeignet, jene Erwägungen noch erheblich zu verstärken und die letzten Zweifel zu beseitigen.

Umgekehrt wird, wer aus dogmatischen Gründen an der Geschichtlichkeit unter allen Umständen festzuhalten entschlossen ist, von keinem künstlichen System etwas wissen wollen und liege es auch sonnenklar am Tage. Für ihn sind die aufgedeckten Verhältnisse immer »Zufall«, wenn auch ein merkwürdiger Zufall, er wird sich auf andere zufällige Zahlenverhältnisse berufen u. dgl. mehr. Für wen Adam tatsächlich 930, Set 912, Enosch 905, Methusalem 969 Jahre alt geworden ist, der darf meine »neueste« Methode natürlich ebensowenig gelten lassen als die meiner Vorgänger. Es bleibt höchstens ein Ausweg, der in der Tat schon beschritten worden ist, wo man sich der frappanten Arithmetik ehrlicher Weise nicht entzog: die Annahme einer von Gott prästabilierten Zahlenharmonie.

Ebenso wie mit der Geschichte, d. i. der Chronologie und Genealogie, verhält es sich mit dem Gesetz des Pentateuchs. Daß die Stiftshütte mit ihrem ganzen Apparat, so wie sie im Pentateuch beschrieben wird, ein Phantasiegebilde ist, steht der Kritik gleichfalls längst fest. Ich habe nur zuguterletzt nachgewiesen, wie auch ihre Konzeption von gewissen Grundzahlen beherrscht wird. Übrigens behaupte ich trotzdem, daß die Beschreibung kein reines Phantasiegebilde in dem Sinne ist, daß der Verfasser, losgelöst von jeder Wirklichkeit, sich all diese Dinge ausgedacht hat. Seine Darstellung ist die konsequente Idealisierung und systematische Vereinfachung eines tatsächlich geübten Kultus, nicht eine geschichtliche freie Beschreibung (S. 345).

Tiefer in die Exegese greifen die »Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri« ein, die ich 1908 in einer besonderen Arbeit veröffentlicht habe, um die Zahl in den Gesetzen, deren Untersuchung meine weitere Aufgabe wäre, vorweg zu erledigen. Allein auch hierin war ich nicht ohne Vorgänger. Bereits vor siebzig Jahren hat Bertheau in einem umfangreichen Buche: »Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze« eine zahlenmäßige Ordnung des ganzen Gesetzesstoffes nachzuweisen versucht. Warum er scheitern mußte, habe ich in meiner Arbeit einleitend angedeutet. Will man es aber auch ferner noch reinen Zufall nennen, daß, wie ich aufgedeckt habe z. B. in Lev. 11 gerade 3×12 Tiere genannt sind? daß es 12 mal heißt: »unrein sei es euch«, daß 2×12 die Wörter Unrein oder Rein vorkommen, daß die Zahl der speziellen Unreinheiten (c. 31—38) gerade 12 ist? — Daß in c. 13, 14 (der Aussatz) es 2×12 Fälle sind, in denen der Priester auf Rein oder Unrein entscheidet, daß das Re-

sultat des Verfahrens in 2×12 Sätzen angegeben ist, daß 2×12 Endeaussagen vom Träger des Aussatzes gemacht werden, daß diesen 2×12 Schlußsätzen 2×12 Satzanfänge entsprechen, daß der Priester in 4×12 Handlungen funktioniert, daß er 70 Mal namentlich genannt ist, daß der Aussatzflecken 70 Mal namhaft gemacht wird, desgleichen die Fristen 70 Tage ergeben, daß 12 Mal der zu Sühnende genannt ist? — Daß c. 15 zweimal 12 und wiederum zweimal 12 Fälle der Unreinheit aufzählt? — Daß c. 18 die Zahl der verbotenen Verbindungen 2×12 ist, daß 2×12 Mal die Blöße genannt ist? — Daß c. 19 4×12 (vielleicht!) Gebote und Verbote enthält? — Daß in c. 12 immer wieder die Zahl 12 auftritt? — Daß in c. 21, 22 gerade 12 Gebrechen des Priesters und 12 des Opfertieres gezählt sind? — — Und so zahllose Fälle, in denen immer wieder die Zahlen 12 und 70 wiederkehren.

Der gegenwärtig noch mächtigen Richtung müssen meine Ergebnisse natürlich sehr fatal sein. Denn sie untergraben das Fundament des ganzen Baues, die Quellenscheidung des Pentateuchs, die angeblich zu den allergesichertsten Resultaten der Bibelkritik gehört. Vielleicht glaubt man sie um so eher beiseite schieben, oder totschweigen zu können, als es sich ja um einen outsider handelt. Aber die Tage der Herrschaft dieser Richtung sind gezählt. Eben erst hat sich wieder ein früherer namhafter Anfänger Prof. Eerdmanns in Leiden öffentlich von ihr losgesagt, während die entwicklungsgeschichtliche Theorie schon längst ihre Not hat, ihr Terrain zu verteidigen. Jedoch muß ich anerkennen, daß ein mit dem Pentateuch so gründlich vertrauter Forscher wie Holzinger bereits, wenn auch zögernd, den Anfang gemacht hat, sich mit meinen Ergebnissen abzufinden (Deutsche Literaturztg. 1910, p. 2319 f.). Besonders aber darf ich auf die Besprechung Bachers in der Or. Ltztg. 1909 p. 268 ff. hinweisen, der einzigen gründlichen und sachgemäßen, die bisher erschienen ist. Nach zahlreichen Beanstandungen von Einzelheiten schließt er: ich stehe nicht an, diese Nachweise systematischer Zahlenverhältnisse im Text der pentateuchischen Gesetzesabschnitte als ein höchst überraschendes und merkwürdiges Ergebnis minutiöser Beobachtung anzuerkennen. Der Verfasser darf das Verdienst in Anspruch nehmen, als Erster »die im Text der Thora sich bergenden Zahlengeheimnisse enthüllt zu haben«.

Daß auch die naive Gläubigkeit vor den Resultaten unserer Forschung erschrickt, verstehe ich, aber es ist nicht wohlgetan, vor ihnen gewaltsam die Augen zu verschließen. Nach meiner Überzeugung ist die Auseinandersetzung mit der Bibelkritik ohne innerlich unwahre apologetische Tendenz gegenwärtig die eigentliche

Lebensfrage für das Judentum. Auch über mangelnde »Ehrfurcht« zu jammern, hat keinen Zweck. Die Wissenschaft hat die Wahrheit zu ermitteln, nichts anderes. Wem dies schmerzlich ist oder pietätslos erscheint, der tut freilich besser, davonzubleiben. Immerhin sei aber bemerkt, daß die despektirlichen Redensarten von dem »Elaborat eines an Zahlensucht leidenden Skribenten, dessen mathematische Kenntnisse das Niveau eines Volksschülers nicht überschritten haben«, nicht bei mir zu finden sind, sondern nur in dem Referat des Herrn Jampel.

Daß meine und meiner Vorgänger Untersuchungen mit den kabbalistischen Zahlen- und Buchstabenspielereien alter und neuester Zeit nichts zu tun haben, brauche ich wohl kaum zu sagen. (Ein höchst ergötzliches Beispiel hat neuestens Steuernagel ZAW. 1910, p. 10 f. geliefert). B. Jacob.

*

Darauf antwortet Herr S. Jampel:

Die Überschrift: »Neueste exegetische Methoden« wollte nur die verschiedenen Literaturerzeugnisse, die besprochen werden sollten, unter einen möglichst passenden Hut bringen. Da mit Ausnahme des Herrn Jacob die c. anderthalb tausend Leser keinen Anstoß daran genommen haben, so beweist sein vereinzelter Widerspruch, daß im allgemeinen das Richtige getroffen war. Auf ihn und seine Arbeit bezieht sich übrigens — was er sorgfältig verschweigt — die Sonderüberschrift: »Die arithmetische Methode« und da er gegen diese nichts einwendet, so ist sie offenbar mit der gewählten Bezeichnung richtig charakterisiert.

Auf seine weiteren Ausführungen einzugehen, erübrigt sich umsomehr, als alles, was er hier sagt, bereits in seinen Büchern steht und er nicht das mindeste Neue beibringt. Über die Anschauungen, die er mir im ersten Teil seiner Entgegnung zuschreibt, habe ich mich noch nie in der Öffentlichkeit geäußert. Alle seine Geschosse fliegen demnach einfach über mein armes Haupt hinweg. Was aber ich über seine Darlegungen kritisch gesagt habe, kann ich Stück für Stück beweisen. Ich habe u. a. gesagt, daß die »von ihm nachgewiesenen Zahlen nicht immer ohne weiteres stimmen«. Man liest z. B. bei ihm Pentateuch, S. 17: »יחי mit folgender Jahreszahl« findet sich nur an vier Bibelstellen. Es steht aber an fünfen, vgl. II, Kö. 14, 17. Mit »Bruchteilen von Jahren zu rechnen«, meint er S. 18, »kann nicht die Absicht [der Bibel] sein«. Vgl. aber Ri. 19, 2. 20, 47. I. Sa. 27, 7. II. Sa. 2, 11. 5, 5. 6, 11. 24, 8. I. Kö. 11, 16. II. Kö. 15, 8. 23, 31. 24, 8. I. Chr. 3, 4. 13, 14. 21, 12. II. Chr. 36, 2. 9. Rechnet

also die Bibel wirklich nicht mit Bruchteilen von Jahren? S. 40 f. wird uns gesagt, daß der Aufenthalt der Israeliten in Ägypten 215 Jahre gedauert habe und S. 42 wird bewiesen, daß er 216 Jahre gedauert haben müsse. So könnte ich fast Seite für Seite seines Buches durchsehen, wenn die Redaktion es mir im Rahmen dieser Erwiderung gestattete.

Nur noch Zweierlei. Erstens: die Ehre der Vaterschaft an dem »an Zahlensucht leidenden Skribenten, dessen mathematische Kenntnisse das Niveau eines Volksschülers nicht überragen,« muß ich entschieden ablehnen. Es ist gar nicht meine Art, so zu schreiben. Die Wendung ist vielmehr, wie ich genau weiß, eine Lesefrucht aus den Büchern des Herrn Jacob. Zwar kann ich das Zitat im Augenblick nach Seite und Zeile nicht nachweisen. Wenn ich aber wieder einmal Gelegenheit habe, zu den Lesern dieser Zeitschrift zu reden, will ich das Versäumte nachholen. Ferner: dem Versuch, mich mit Autoritäten tot zu schlagen, muß ich entgegen treten. Autoritäten gelten mir so gut wie nichts. Nur zwei Instanzen erkenne ich rückhaltslos an: die Urkunden, die mir vorliegen, und den gesunden Menschenverstand, mit dem sie zu prüfen und zu beurteilen sind. Wenn es Herrn Jacob eine Genugtuung bereitet, daß der und jener große Mann vor und mit ihm denselben Irrweg eingeschlagen hat, so gönne ich ihm gern diesen mildernden Umstand, den er für sich geltend macht.

Einig sind wir in dem Bestreben, unbefangen die Wahrheit zu ermitteln. Aber s e i n e n Weg mache ich nicht mit. »Zahlen haben etwas Dämonisches« sagt er a. a. O. S. 23. Dämonischem nachzugehen, ist nicht meine Passion, und ich glaube, daß die Gelehrten mir Recht geben werden. S. Jampel.

I.

Achter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Auf das abgelaufene Geschäftsjahr 1909/10 darf die Gesellschaft mit gleicher Befriedigung wie auf die Vorjahre zurückblicken. Sie ist in demselben den in den Vorjahren erfolgreich beschrittenen Weg weitergegangen.

In der Generalversammlung der Gesellschaft am 29. Dezember 1909 wurde der bisherige Ausschuß, in der konstituierenden Sitzung des Ausschusses der bisherige Vorstand, in den außerdem anstelle des verstorbenen Herrn Dr. Gustav Karpeles Herr Rabbiner Dr. Bloch-Posen als Schriftführer eintrat, wiedergewählt.

An neuen Mitgliedern haben wir im Berichtsjahre abermals über 100 gewonnen. Da wir aber gerade in diesem Jahre mehr als sonst Mitglieder durch den Tod verloren haben, so ist im Endresultat die Anzahl unserer Mitglieder nur von 1209 auf 1278 gestiegen; außerdem stieg die Zahl der immerwährenden Mitglieder von 31 auf 33. Ihre Verteilung auf die einzelnen Länder veranschaulicht folgende Tabelle:

	Ortschaften	Immerw. Mitglieder	Zahl. Mitglieder
Deutschland	227	25	962
Österreich-Ungarn .	71	3	199
Vereinigte Staaten v. Nordamerika und Canada	18	—	33
Rußland	5	—	13
Niederlande	5	—	7
Schweiz	4	—	13
Italien	4	—	4
Schweden	3	—	3
England	2	—	24
Belgien	2	3	1
Dänemark	1	—	7
Frankreich	1	1	5

	Ortschaften	Immerw. Mitglieder	Zahl
Rumänien	1	1	1
Transvaal	1	—	2
Bulgarien	1	—	1
Luxemburg	1	—	1
Türkei	1	—	1
Indien	1	—	1
		33	1278

Unsere Einnahmen betrugen 43,912·23 M gegenüber Ausgaben in Höhe von 32,473·80 M. Die Einnahmen aus den jährlichen Mitgliederbeiträgen weisen infolge der dankenswerten Beitragserhöhung verschiedener Gemeinden und Körperschaften und entsprechend dem Zuwachs an Mitgliedern einen Mehrbetrag von 1708·45 M gegenüber dem Vorjahre auf. Ferner haben wir besondere Zuwendungen in Höhe von 14,000 M für das Corpus Tannaiticum zu verzeichnen, welche wir dem von dem unterzeichneten ersten Vorsitzenden geweckten Interesse der Frau Marie Errera-Brüssel und der Herren Baron Edmund von Rothschild-Paris und Generalkonsul Franz Philippson-Brüssel verdanken. Aus diesen 14,000 M sind bereits in diesem Jahre die Ausgaben für das Corpus Tannaiticum gedeckt worden, während aus dem Restbetrag von 9769·73 M ein besonderer Fonds für dieses Unternehmen gebildet wird. Infolge dieser Entlastung unserer Kasse schließen wir nur mit einem Fehlbetrag von 1501·40 M gegenüber 1668·70 M im Vorjahre ab, obwohl die Ausgaben für die Herausgabe unserer Werke gerade im Berichtsjahre eine nicht unbeträchtliche Höhe erreicht haben.

Wie in den Vorjahren erhielten unsere Mitglieder auch in diesem Jahre die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« und das »Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur«, Jahrgang 1910, sowie auf Wunsch den II. Band der Gesammelten Schriften von D. Kaufmann, herausg. von M. Brann und die Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden, herausg. von E. Täubler. Ferner haben wir wie früher unsern Mitgliedern den Bezug einer größeren Anzahl von Büchern und Zeitschriften zu ermäßigten Preisen vermittelt.

Ausser der Monatsschrift 1910 gab die Gesellschaft heraus:

1. S. Krauß, Talmudische Archäologie, Bd. I (Bd. 6 des Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums).

2. H. Steinthal, Über Juden und Judentum, hrsg. von G. Karpeles, 2. Aufl. hrsg. von N. M. Nathan.
3. J. Rösel, Die Reichssteuern der deutschen Judengemeinden von ihren Anfängen bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts.

Mit Subvention der Gesellschaft sind erschienen:

Abraham ben Isaak, Sefer ha-Eschkol, hrsg. von Sch. Albeck, Lieferung 1.

A. Ackermann, Münzmeister Lippold.

E. Ben Jehuda, Thesaurus des gesamten hebräischen Sprachschatzes, Bd. II, Lieferung 1—10.

M. Guttmann, Talmudische Realenzyklopädie, Heft 7.

R. Jona Gerundi, Kommentar zu den Sprüchen, hrsg. von A. Löwenthal.

Menachen ben Salomo Meiri, Magen Aboth, 24 talmudische Abhandlungen, hrsg. von L. Last.

In den ersten Monaten des nächsten Jahres werden der zweite Band der Talmudischen Archäologie von S. Krauß, ferner die von der Gesellschaft mit reichen Mitteln subventionierte arabische Ausgabe der Herzenspflichten von Bachja von A. Yahuda erscheinen; sodann wird auch der dritte Band der Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes von M. Philippson im Laufe des nächsten Jahres dem Druck übergeben werden können. Von dem ersten Bande des letztgenannten Werkes ist eine von J. Schermann-Odessa veranstaltete, mit einem Vorwort des Verfassers versehene, russische Ausgabe erschienen; der zweite Band befindet sich unter der Presse.

Die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« hat den verschiedenen Gebieten unserer Wissenschaft eine möglichst gleichmäßige Pflege zuteil werden lassen. Die Aufsätze behandeln Gegenstände aus dem Bereiche der Bibelwissenschaft, der Traditionsliteratur, der Geschichte und Literaturgeschichte. Auch den hebräischen Sprachstudien und der Entwicklung der exegetischen und religionsphilosophischen Literatur sind einige Beiträge gewidmet. Wenn dabei größtenteils die Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit berücksichtigt worden ist, so liegt das an der bereits mehrfach hervorgehobenen Tatsache, daß noch immer die Arbeitsfreudigkeit der jüdischen Gelehrten sich diesem weit ausgedehnten Felde gern zuwendet. Die Rundschau über einzelne Sondergebiete ist in diesem Jahre fortgesetzt worden.

Daneben wurden, wie es seit einigen Jahren üblich ist, Auf-

sätze veröffentlicht, welche geeignet sind, das Interesse weiterer gebildeter Kreise unserer Gemeinschaft zu erwecken. Wenn die materiellen Mittel der Gesellschaft es ermöglichten, den Umfang unserer Zeitschrift zu erweitern, so würde nach dieser Richtung hin noch mehr geboten werden können; denn das Angebot geeigneter Abhandlungen ist fortdauernd in diesem Bereich fast ebenso groß, wie auf dem Gebiete der strengen Wissenschaft. Die wichtigsten neu erschienenen Bücher sind nach Gebühr gründlich und unparteiisch besprochen worden. Die bibliographische Übersicht über die literarische Produktion des vorigen Jahres ist in der bisherigen Weise fortgesetzt worden.

Die Kommission für die Germania judaica hat ihre Vorarbeiten für Band I beendigt und acht Probeartikel der Öffentlichkeit vorgelegt. Zahlreiche Gelehrte haben sich darüber geäußert und waren, abgesehen von unwesentlichen Ausstellungen, mit Form, Umfang und Inhalt durchaus einverstanden.

Inzwischen haben die Herren Mitarbeiter die Fertigstellung ihrer Beiträge derartig gefördert, daß im Laufe des Jahres 1911 mit dem Druck des ersten Bandes wird begonnen werden können. Zugleich ist mit der Anlegung der Orts- und Personen-Verzeichnisse ür Band II der Anfang gemacht worden[1]).

Die Arbeiten an dem Corpus Tannaiticum schreiten fort. Die Sammlung der agadischen Baraithas ist fast zum Abschluß gelangt. Mit der Drucklegung dieser Sammlung wird demnächst begonnen werden können. Auch die Bearbeitung der Toseftaausgabe nimmt einen guten Fortgang. Von der geplanten Mischnaausgabe mit sich anschließender Baraitha-Sammlung ist ein Probebogen an hervorragende Fachgelehrte des In- und Auslandes versandt worden. Es sind bereits zahlreiche Gutachten eingegangen, die zum Teil sehr schätzenswertes Material enthalten, das bei der endgiltigen Gestaltung dieses bedeutsamen Werkes gebührende Berücksichtigung finden wird. Der verehrten Herren, die unserer Bitte, uns bei diesem Unternehmen mit ihrem Rate beizustehen, so bereitwillig nachgekommen, sei hiermit der verbindlichste Dank ausgesprochen.[2])

Der Ausschuß bewilligte in seinen Sitzungen vom 29. Dezember

---

[1]) Wir lassen hier die Namen der an den Arbeiten für die »Germania judaica« beteiligten Herren folgen; es sind dies die Herren Drr. Brann-Breslau, Freimann Frankfurt a. M., Freimann-Holleschau, Ginsburger-Sulz i. E., Kober-Wiesbaden, Lewinsky-Hildesheim, Löwenstein-Mosbach. Salfeld-Mainz, Tykocinsky-Berlin.

[2]) An den Arbeiten für das »Corpus Tannaiticum« sind beteiligt die Herren Drr. Baneth-Berlin, Berdyczewski-Breslau, Horovitz-Breslau, Judelewitsch-Berlin, Nagelberg-Triesch, Rosenberg-Ancona.

1909 und 30. Juni 1910 Subventionen: 1. Herrn Albeck-Warschau für seine Edition des Haeschkol. 2. Herrn Ben Jehuda-Jerusalem für die Fortsetzung seines Thesaurus der hebräischen Sprache. 3. Herrn Brisk-Jerusalem für seine Edition von Grabinschriften in Jerusalem. 4. Herrn Jawitz-Berlin für die Fortsetzung seiner Geschichte Israels. 5. Herrn Last-Ramsgate für Meiris Magen Aboth. 6. Herrn Rabb. Dr. Theodor-Bojanowo für die Fortsetzung seiner Ausgabe des Breschit rabba. 7. Herrn Dr. Thomsen-Dresden für den zweiten Band seiner Bibliographie der Palästinaliteratur. 8. Herrn Privatdozent Dr. Falk-Genf für seine Ausgabe der Bücher Samuelis in deutschen Nibelungenstrophen des 15. Jahrhunderts. 9. Herrn Friedberg-Frankfurt a. M. für seine Bibliographie der hebräischen Literatur. 10. Herrn Lamm-Berlin für das Michaelis'sche Werk über die Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen. 11. Herrn Dr. Löwenthal-Hamburg für den Kommentar des Jona Gerundi zu den Spüchen. 12. Dem Gesamtarchiv der deutschen Juden für seine Mitteilungen. 13. Dem Verband für Statistik der Juden. 14. Dem Verein Mekize Nirdamim für ihre Veröffentlichunge 15. Dem Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens für die Festschrift zur Säkularfeier der preußischen Judenemanzipation.

Aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Geburtstages des Rabbiners Dr. Ludwig Philippson am 28. Dezember 1911 veranstalten dessen Söhne eine Ausgabe ausgewählter Aufsätze ihres Vaters. Wir sind schon jetzt in der Lage, unsern Mitgliedern mitteilen zu können, daß ihnen dieses Werk Ende 1911 kostenlos zugehen wird.

Für das neue Geschäftsjahr stellen wir unsern Mitgliedern dieselben Werke, die wir im letzten Jahresbericht, S. 3, vgl. Monatsschrift 1910, S. 123, angezeigt haben, zu ermäßigten Preisen zur Verfügung. Auch weisen wir hin auf das von A. Hyman-London, E, 3a Tenter St. North, Goodmansfields mit Unterstützung englischer Gesellschaften herausgegebene Werk Toledot Tannaim we-Amoraim, welches Werk vom Verfasser zum Preise von 12,25 M. zu beziehen ist.

Die Einziehung der Jahresbeiträge erfolgt in den in der Mitgliederliste mit einem * versehenen Orten durch die dort an erster Stelle genannten Vertrauensleute; von denjenigen Einzelmitgliedern, die ihren Beitrag bis zum 28. Februar 1911 nicht an unseren Schatzmeister, Herrn Paul Veit Simon, Berlin W. 56, Hinter der katholischen Kirche 1, Postscheckkonto Berlin 7030, abgeführt haben, werden wir

diesen nach vorheriger Mitteilung durch die Post einziehen. Wir bitten unsere verehrten Mitglieder dringend, uns in der Einziehung der Beiträge freundlichst unterstützen zu wollen, da nur der Eingang der Beiträge den Bestand und die Arbeit der Gesellschaft zu gewährleisten vermag. Ebenso bitten wir wiederholt um sofortige Mitteilung von Wohnungsänderungen an unsern stellvertretenden Schriftführer Herrn Dr. N. M. Nathan, Berlin N. 24, Artilleriestr. 9, an den auch Beitrittserklärungen zu richten sind.

Zum Schlusse danken wir unseren Mitgliedern und Vertrauensleuten, die wie in den früheren so auch in dem abgelaufenen Geschäftsjahre unserer Gesellschaft ihr Interesse bekundet und ihr neue Mitglieder zugeführt haben. Möge es auch in dem neuen Geschäftsjahre so bleiben, zum Besten unserer Arbeit und zum Wohle unserer Glaubensgemeinschaft.

Berlin, im Dezember 1910.

Philippson. Guttmann. Bloch.

II.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Dienstag, den 27. Dezember 1910, im Büro des D. J. G. B., Berlin W., Steglitzerstraße 85 I., vormittags 10 Uhr.

Anwesend die Herren: Baneth, Bloch, Brann, Cohen, Elbogen, Guttmann, Lucas, Maybaum, Philippson, Porges, P. V. Simon, Simonsen, Weiße und Nathan als stellvertretender Schriftführer.

Entschuldigt die Herren: Adler, Blau, Cohn, Schwarz, Steckelmacher, Vogelstein, Werner.

Der Vorsitzende Philippson eröffnet die Sitzung um 10¼ Uhr und verweist auf den gedruckt vorliegenden Jahresbericht. Im Anschluß daran werden die Anträge Guttmann, die Druckkosten einer populären Biographie Philippsons, die aus Anlaß seines hundertsten Geburtstages am 28. Dezember 1911 erscheinen wird, zu übernehmen, und Cohen, die Winterausschußsitzung und die Generalversammlung der Gesellschaft 1911 am 28. Dezember dieses Jahres abzuhalten und den Vortrag der G.-V. Ludwig Philippson zu widmen, angenommen.

In Sachen des C. T. erstattet Guttmann über den Stand der Mischnaharbeiten und über die zum Probebogen der Mischnahausgabe eingegangenen Urteile insbesondere Baneth Bericht. Es wird beschlossen:

1. der Mischnahausgabe nur eine Rezension zugrunde zu legen, mit der Einschränkung, daß an denjenigen Stellen, an denen die beiden Mischnahtexte sehr wesentlich differieren, ausnahmsweise beide Texte nebeneinander gestellt werden,
2. einen neuen Probebogen für die Mischnahausgabe herauszugeben,
3. die Tosefta in einzelnen Heften zu publizieren und zwar unabhängig vom Erscheinen der Mischnah,
3. die Mehrkosten der Bücheranschaffungen für die Bearbeitung der Tosefta nachträglich zu bewilligen.

Beim Berichte Branns über die G. J. werden Herrn Dr. Tykocinsky seine jährliche Remuneration erhöht und Herrn Dr. Löwenstein-Mosbach eine Reisesubvention für das von ihm beabsichtigte Corpus approbationum bewilligt. Zur Vorbereitung des II. Bandes der G. J. wird eine aus den Herren Brann, Freimann, Geiger, Lucas, Porges bestehende Kommission eingesetzt, welche mit dem Vorstand des Gesamtarchivs der deutschen Juden behufs gemeinsamer Ausarbeitung eines Urkundenkatalogs für die Geschichte der d. J. in Verbindung treten soll.

Zum Maimonideswerk berichtet Guttmann, daß der II. Band in der ersten Hälfte des Jahres 1911 druckfertig vorliegen wird.

Der Ausschuß votiert den Herren Baneth, Brann, Freimann, Guttmann den herzlichsten Dank für ihre Arbeiten.

Subventionen werden bewilligt den Herren: Albek-Warschau für seine Eschkolausgabe, Bamberger-Wandsbeck ein einmaliger Betrag für seine Grabsteinforschungen auf Fehmarn, Klein-Dolmjar für seine Studienreisen nach Palästina, Theodor-Bojanowo für seine Ausgabe des Bereschit Rabba, Heppner-Koschmin für seine Arbeit über die Juden und die jüdischen Gemeinden in der Pr. Posen.

Die übrigen Gesuche werden abgelehnt.

Der Vorsitzende lädt die Anwesenden zur Eröffnungsfeier des Gesamtarchivs d. d. J. ein.

Die Anwesenden erheben sich zu Ehren des verstorbenen, um die jüdische Allgemeinheit verdienten Dr. Hirsch Hildesheimer von ihren Sitzen.

Schluß $1^1/_2$ Uhr.

Philippson. Nathan.

III.

Protokoll über die Generalversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Dienstag, den 27. Dezember 1910, abends 8 Uhr in der Aula der Knabenschule der jüdischen Gemeinde, Berlin N, Große Hamburgerstr. 27.

Der Vorsitzende eröffnet die Generalversammlung und konstatiert, daß sie satzungsgemäß einberufen worden ist.

Nach Erstattung des Jahres- und Kassenberichtes wird dem Ausschuß und dem Schatzmeister die Entlastung erteilt. Der bisherige Ausschuß, desgleichen die bisherigen Revisoren werden durch Zuruf wieder gewählt.

Darauf hält Herr Doz. Dr. Horovitz-Breslau seinen Vortrag über die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters, der von der zahlreich anwesenden Hörerschaft mit Aufmerksamkeit und andauerndem Beifall entgegengenommen wird. Mit lebhaften Dankesworten an den Vortragenden schließt der Vorsitzende die Generalversammlung.

Schluß $9^1/_4$ Uhr.

Philippson. Nathan.

IV.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Dienstag, den 27. Dezember 1910, abends $9^1/_4$ Uhr, in der Aula der Knabenschule der jüdischen Gemeinde, Berlin N, Große Hamburgerstr. 27.

Der neugewählte Ausschuß konstituiert sich und wählt durch Zuruf den bisherigen Vorstand wieder.

Die Fachkommissionen werden bestätigt.

Schluß $9^1/_2$ Uhr.

Philippson. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Kürzen und Längen in der Bibel.

Von M. Güdemann.

»Der Hauptreiz jeder Rede ist die Kürze,
Dient auch der schlechtesten zur Würze,
Doch selbst die beste, wenn zu lang,
Macht ihrem Hörer angst und bang.«

Diese Verse entstammen nicht der Feder eines Dichters was man ihnen auch wohl ansieht. Wenn ich sie dennoch an die Spitze meiner Untersuchung stelle, so geschieht es deshalb, weil ich selbst sie gemacht, oder, wenn man will, verbrochen habe. Dies kam so. Seit einem halben Jahrhundert habe ich berufsmäßig öffentlich zu reden, genauer gesagt, zu predigen. Die Erfahrungen, die ich während dieses langen Zeitraumes zu sammeln Gelegenheit hatte, haben in mir die Erkenntnis gezeitigt, daß die meisten Menschen ihr Urteil über eine Rede hauptsächlich nach deren Kürze oder Länge bestimmen. Wie oft hört man von einer Rede sagen: »Sie war gut, aber zu lang!« Hier wird das anfängliche Lob durch den nachfolgenden Tadel in Schatten gestellt. Da ist vielleicht das andere Urteil vorzuziehen, das von einer Rede besagt: »Sie war zwar nicht gut, aber kurz.« Hier klingt der anfängliche Tadel in ein Lob aus, das ihm seine Schärfe raubt. So viel hängt bei Beurteilung einer Rede von ihrer Kürze oder Länge ab. Dieser durch lange Erfahrung gereiften Erkenntnis habe ich gelegentlich in den angeführten Versen Ausdruck gegeben. Sie sind der Niederschlag wieder und wieder gemachter Wahrnehmungen. Auf einen höheren Wert machen sie keinen Anspruch.

Auch die rhetorische Entwicklung vollzieht sich an

der Hand dieser Erfahrung. Der angehende Redner weiß zuerst keinen Anfang und nachher kein Ende zu finden. Zuerst ist er gleich fertig mit seiner Rede, dann gerät sie zu kurz, später kann er nicht fertig werden, dann wird sie zu lang. Erst fortgesetzte Übung ergibt das richtige Längenmaß. Stimmen dann Form und Inhalt überein, dann lautet das Urteil: kurz und gut. Das ist das beste, was man von einer Rede sagen kann, aber es ist bemerkenswert, daß dieses höchste Lob einer Rede von ihr rühmt, daß sie kurz ist, noch bevor sie hervorhebt, daß sie gut ist. Es kommt also immer wieder auf die Kürze an.

Aber nicht bloß der Redner, sondern auch der Schriftsteller hat sich an dieses Urteil zu halten. Der Leser will ebensowenig wie der Hörer gelangweilt sein, sondern will Kurzweil haben. Diese Ausdrücke entsprechen den Empfindungen, die durch die Länge oder Kürze der Darstellung hervorgerufen werden, woraus folgt, daß der Autor die Länge vermeiden und der Kürze sich befleißigen muß. Letztere ist unter allen Umständen von Vorteil. Ist die Darstellung gut, so steigert die Kürze den Erfolg, den die Länge nur abschwächen kann. Ist sie aber nicht gut und dabei lang, so setzt sich der Autor dem zweifachen Tadel aus, daß man ihm »der langen Rede kurzen Sinn« zum Vorwurf macht.

Länge und Kürze sind jedoch relative Begriffe. Lang ist, was langweilt, und kurz, was Kurzweil schafft. Deshalb kann die Länge kurz und die Kürze lang erscheinen. Länge und Kürze sind demnach künstlerische Kriterien von der größten Bedeutung, denn nur ein Künstler weiß mit beiden umzugehen und sie je an ihrem Orte wirksam zu verwenden. Dies ist einer von den Vorzügen des an Vorzügen so reichen biblischen Stils. Insbesondre erteilt die Tora hierüber eine so eingehende und umfassende Belehrung, wie man sie schwerlich aus irgend einem anderen klassischen Buche schöpfen kann. Unsere alten Lehrer haben bereits

die auf der gründlichsten Kenntnis der biblischen Diktion beruhende Behauptung ausgesprochen: »Die Worte der Tora sind stellenweise dürftig und stellenweise reichlich« (Jer. Rosch ha-Sch. III, 5), was soviel sagen will wie: die Tora weist bald Kürzen, bald Längen auf; natürlich beabsichtigte, einen künstlerischen Zweck verfolgende. Eine zusammenfassende Prüfung wird diese Voraussetzung bestätigen und einen Beitrag zur Würdigung der großen Kunst des biblischen Stils, insbesondere der biblischen Erzählungskunst, ergeben. Aber das ist keineswegs das einzige Ergebnis. Ist man erst einmal auf das Geheimnis der Anwendung von Kürzen und Längen gekommen, so wird man erkennen, daß ihre Bedeutung weit über das ästhetische Gebiet hinausgeht, daß sie vielmehr auch in exegetischer und selbst bibelkritischer Hinsicht aufschlußreicher sind, als viele andere Hilfsmittel, die das gewöhnliche kritische Rüstzeug ausmachen. Dies soll in der nachstehenden Untersuchung, in der zuerst die Kürzen, sodann die Längen in einer, wenn auch auf Vollständigkeit keinen Anspruch machenden Sammlung vereinigt sind, nachgewiesen werden.

I.

Von prägnantester Kürze ist gleich der Zuruf Gottes an Adam: »Wo bist du?« (I. B. M. 3, 9), womit die lange Verlegenheitsantwort Adams: »Deine Stimme hörte ich im Garten und fürchtete mich, weil ich nackt bin, und versteckte mich« (das. das. 10) in charakteristischem Kontrast steht. — Die Antwort, die Rebekka auf die Frage der Ihrigen: »Willst du mit diesem Manne gehn?« (I. B. M. 24, 58) erteilt: »Ich will gehn« (wofür im Hebräischen nur ein Wort steht) ist ebenfalls durch ihre die Entschlossenheit ausdrückende Kürze bezeichnend. — Wie die Tora mit einem Zuge, in wenigen Worten, einen ganzen Situationsbericht liefert, ersieht man aus den sprichwörtlich gewordenen Worten Jakobs, die er an Laban richtete: »Ich will

dir sieben Jahre dienen um Rahel, deine jüngere Tochter« (I. B. M. 29, 18). Ein Muster von Kürze und Deutlichkeit. Den Gegenzug bilden die Worte Labans, womit er Jakob nachträglich auch Rahel zu geben verspricht »um den Dienst, den du bei mir dienen wirst noch andere sieben Jahre« (das. das. 27). Hier ist die weitläufigere Genauigkeit in der Zeitbestimmung der Ausdruck des schlechten Gewissens. — Der kurze Vermerk »und siehe ein Traum!«, der nach dem zweitmaligen »da erwachte Pharao« (I. B. M. 41, 7), nicht aber nach dem erstmaligen (das. das. 4) sich findet, will sagen, wie RSBM z. St. ausführt, daß nunmehr erst der ganze Traumvorgang Pharao zum Bewußtsein gekommen ist, so zu sagen eine exegtische Note im Texte selbst. — Unter den Gebeten ist wohl das denkbar kürzeste das Moses für seine Schwester: »Ach, Herr, heile sie doch!« (IV. B. M. 12, 13), worüber sich Berach. 34a sinnige Bemerkungen finden.

Diplomatischer Natur ist die kurze Bemerkung über Abraham bei seiner Verhandlung mit Efron über die Höhle Machpela: »Und Abraham verstand . . . . .« (I. B. M. 23, 16.) Damit wird Abraham der Takt zugeschrieben, womit er herausfühlte, daß es Efron bei aller höflichen Abwehr des Geldes denn doch auf den vollen Kaufpreis ankam. — Von feiner Diplomatie ist auch die kurze, aber inhaltreiche Botschaft der Gesandten Jakobs nach ihrer Rückkehr von Esau: »Wir sind gekommen zu deinem Bruder, zu Esau« (I. B. Mos. 32, 7). Mehr sagen sie nicht, aber das ist auch genug, denn nach dem Midrasch (s. Raschi) wollten die Gesandten damit zu Jakob sagen: »Du hast zwar gemeint, wir würden deinen Bruder finden, aber er benimmt sich gegen dich wie Esau.« Daß dies der tatsächliche Sinn der kurzen Rede ist, beweist der Gebrauch des Wortes Bruder und die gleichzeitige Anführung seines Namens (wovon eins von beiden, zumal Jakob gegenüber, hätte unterbleiben können) neben der zweimaligen Anwendung

der Präposition, wodurch jeder der beiden Ausdrücke sein besonderes Gewicht erhält. Überdies wird die Auffassung des Midrasch durch die Wortstellung, indem zuerst von dem Bruder und sodann von Esau die Rede ist, bestätigt. Endlich wäre, falls die Botschaft nicht in diesen Worten enthalten sein sollte, überhaupt keine vorhanden, was eine seltsame Erledigung des den Gesandten von Jakob erteilten Auftrages sein würde. Denn die weitere Auskunft, welche die Gesandten geben, »U n d a u c h zieht er dir mit vierhundert Mann entgegen,« gehört nicht mit zu der von Jakob erwarteten Botschaft über den Empfang der Gesandten bei Esau, vielmehr dient sie, besonders durch die im Druck hervorgehobenen Anschlußkonjunktionen, die sonst unbegründet wären, zur Illustration der in den ersten Worten enthaltenen Andeutung, die auch Jakob sofort verstanden hat, wie aus dem unmittelbar folgenden Satz: »Und Jakob fürchtete sich sehr, und es ward ihm bange« klar hervorgeht. Es bleibt nur zu untersuchen, auf welche Weise die Gesandten sich über die Meinung Jakobs vergewissert hatten, daß sie einen brüderlich gesinnten Mann finden würden. Da eine Äußerung Jakobs über diesen Punkt nicht vorliegt, so müssen wir annehmen, daß die einleitenden Worte des Erzählers (das. das. 4). »Und Jakob sendete Boten vor sich her an E s a u, seinen B r u d e r« im Sinne Jakobs und zwar so zu verstehen sind, daß Jakob den Gesandten andeuten wollte, sie gingen zwar zu Esau, würden aber in ihm den Bruder finden, worauf alsdann die Gesandten nach ihrer Rückkehr durch die Umkehrung der von Jakob gebrauchten Wortstellung in diplomatischer Weise ihm andeuten, was rund heraus zu sagen, sie aus Zartgefühl oder aus Rücksicht auf ihr Dienstverhältnis abgehalten sein mochten, daß er sich getäuscht habe und daß sie zwar zu dem Bruder zu kommen gehofft, aber Esau angetroffen hätten. Hier wird also durch bloße Wortstellung ein Situationsbericht erstattet, der durch weit-

läufige Ausführung nicht erschöpfender hätte sein können, und es ist dem feinen Spürsinn des Midrasch zu danken, daß wir über diesen Punkt, und damit über eine Eigenart des biblischen Stils Aufklärung erhalten. In diesem Sinne ist denn auch das nachfolgende Gebet Jakobs abgefaßt: »Rette mich von der Hand meines Bruders, von der Hand Esaus« (das. das. 12, vgl. Raschi). Jakob will sagen: er ist zwar mein Bruder, aber er benimmt sich gegen mich wie der Bösewicht Esau.

Daß der Erzähler den Namen Esau gleich bei der ersten Bekanntschaft, die wir mit seinem Träger machen, bereits als Typus, und zwar der Schlechtigkeit gebraucht, entspricht der biblischen Eigentümlichkeit kurzgefaßter, durch bloße Apposition oder auf ähnliche Weise bewirkter Charakteristik. So sagt die Tora: »Die Männer der Stadt, die Männer von Sodom« (I. B. Mos. 19, 4). Hier ist Sodom bereits ein typischer Ausdruck (s. Raschi), wie Jes. 1, 10. In demselben Sinne ist der Satz zu verstehen: »Und Isak säte in diesem Lande und fand in diesem Jahre das Hundertfache, weil ihn Gott gesegnet hatte« (I. B. Mos. 26, 12). Das beide Male gebrauchte hinweisende Fürwort will sagen: Das Land war schlecht und das Jahr war schlecht, was den großen Erfolg umso bemerkenswerter macht (Raschi nach dem Midrasch). Ebenso heißt es: »Nachdem er geschlagen den Sichon, König des Emori, der in Hesbon wohnte, und den Og, König von Basan, der zu Asterot in Edreï wohnte« (V. B. Mos. 1, 4). Die näheren Angaben über die bereits mehrfach erwähnten Könige und ihre Residenzen wären überflüssig und sinnlos, wenn nicht in dem vorliegenden Zusammenhange damit ausgedrückt werden sollte, daß der Sieg über an sich gewaltige Könige, die noch dazu in gewaltigen Festungen saßen, erfochten wurde, was ihn umso bedeutungsvoller macht (Sifre und danach Raschi). Fügen wir dieser Rubrik noch die Schilderung Esaus und seines Verkaufs der Erst-

geburt hinzu. »Und Esau aß und trank und stand auf und ging weg und verachtete (so) die Erstgeburt« (I. B. Mos. 25, 34). Eine Sturzwelle von durch die Polysyndese noch beschleunigten Schilderungsworten ergießt sich damit über das Haupt des im Hebräischen erst gegen Ende des Satzes genannten Esau, was einen wirksameren Eindruck macht, als eine lange Entrüstungsäußerung hervorzubringen vermocht hätte.

Wie die Tora in den obigen Beispielen auf kurzem Wege durch die bloße Wortstellung die beabsichtigte Wirkung ausübt, so bedient sie sich zu demselben Zwecke der Umstellung von Sätzen und Satzteilen. Es wird wohl keinem zufällig erscheinen, wenn Moses den zwei Stämmen auf ihre Bitte: »Schafhürden möchten wir hier für unser Vieh bauen und Städte für unsre Kinder« (IV. B. Mos. 32, 16), die beiden Satzteile umstellend antwortet: »Baut euch Städte für eure Kinder und Hürden für eure Schafe« (das. das. 24). Moses gibt vielmehr auf diese Weise, wie Raschi (zu v. 16) ausführt, den Bittstellern zu verstehen, daß die Rücksicht auf die Kinder der auf das Vieh vorangeht. Dieser Wink wurde denn auch von ihnen, wie ihre Erwiderung (v. 26) beweist, verstanden, ebenso wie ein anderer, noch bedeutsamerer, von dem weiterhin die Rede sein wird.

In gleicher Weise wird in den Segensverheißungen des fünften Buches der Tora der Satz vorangestellt: »Gesegnet sei deine Leibesfrucht« (V. B. Mos. 28, 4). Erst nachher folgt: »Gesegnet dein Korb und dein Trog« (das. das. 5). Diese Ordnung rechtfertigt sich durch sich selbst. Der an den Kindern sich bewährende Segen Gottes erscheint vor allem begehrenswert. Aber bei den Flüchen ist die Ordnung verkehrt. »Verflucht dein Korb und dein Trog, verflucht deine Leibesfrucht« (das. das. 17). Damit ist ausgedrückt, daß der Fluch schon in der Abstumpfung des Gefühles für die Kinder, abgesehen von deren Unglück an sich und

seiner Rückwirkung auf die Eltern, zum Ausdruck kommt, so daß jede höhere Empfindung gegen den Hunger zurücktritt. Nachmanides erblickt in der verschiedenen Anordnung der Reihenfolge eine andere Absicht, die mir aber dem Gedankengang weniger zu entsprechen scheint. Vielmehr zeigt die weitere Ausführung, in welcher der Vater und sogar die Mutter aus Hunger an ihren Kindern sich vergreifen, daß der Zustand der Verwünschung mit der Abstumpfung jedes edlern Gefühls durch den Hunger beginnt und in dem Verzehren der eigenen Kinder seine höchste Steigerung erfährt.

Noch einmal in demselben Kapitel bedient sich die Tora dieses Verfahrens der Umstellung von Sätzen zur Hervorbringung starker rhetorischer und paränetischer Wirkung auf kürzestem Wege. Um diesen Punkt zu erläutern, muß vorausgeschickt werden, daß nach V. B. Mos. 20, 5 ff. im Kriegsfalle die Oberste vor der Schlacht folgende Ansprache an das Heer richten mußten: »Wer ist, der ein neues Haus gebaut, und hat es nicht eingeweiht, er gehe und kehre zurück in sein Haus, daß er nicht sterbe im Kriege und ein andrer Mann es einweihe. Und wer ist, der einen Weinberg angepflanzt und hat ihn nicht gelöst, er gehe und kehre zurück in sein Haus, daß er nicht sterbe im Kriege und ein andrer Mann ihn löse. Und wer ist, der sich eine Frau verlobt und hat sie nicht heimgeführt, er gehe und kehre zurück in sein Haus, daß er nicht sterbe im Kriege und ein anderer Mann sie heimführe.« In der Reihenfolge, deren die Tora bei Aufzählung der obigen Beurlaubungsgründe sich, wie vorauszusetzen ist, mit Absicht bedient, erblickt der Talmud (Sota 44a) aus eben diesem Grunde eine zu beherzigende Lebensregel, die dem Manne empfiehlt, bei Einrichtung seines Lebens dieselbe Reihenfolge einzuhalten, nämlich zuerst einen festen Wohnsitz zu gründen, sodann sich einen Erwerbszweig zu schaffen und erst nachher ein Weib zu nehmen. Also auch hier hätten wir in den angeführten

Sätzen, abgesehen von der Bedeutung, die ihnen an und für sich im Hinblicke auf ihren bestimmten Zweck zukommt, einen bloß durch ihre Anordnung vermittelten guten Rat zu erblicken, dem der Talmud auf die Spur gekommen ist. Dies wird durch das Folgende bestätigt. Die Tora bezieht sich nämlich in den Flüchen auf dieselben Momente, jedoch in einer von der obigen ganz verschiedenen Ordnung und Ausführung. »Du wirst dir eine Frau verloben, aber ein anderer Mann wird sie heimführen, du wirst ein Haus bauen und nicht darin wohnen, einen Weinberg wirst du pflanzen und ihn nicht lösen« (V. B. Mos. 28, 30). Vergleicht man die obige ruhige, ebenmäßige und breite Behandlung der wichtigsten Lebensmomente mit den zuletzt angeführten, auf dieselben Akte sich beziehenden Fluchworten, so gewinnt man den Eindruck, als ob diese kurzatmigen, in einen einzigen Satz zusammengedrängten Verwünschungen vor lauter Ingrimm von dem Redner nur so herausgestoßen wären und alles kunterbunt durcheinander würfen. Die Nebeneinanderstellung rechtfertigt also die oben erwähnte Auffassung des Talmud, und Maimonides (Deot V, 11) hat ohne Zweifel Recht, wenn er, offenbar auf jener Auffassung fußend, bemerkt, daß der Fluch nicht bloß in den ausgesprochenen Wirkungen, sondern schon in der Verkehrtheit der Lebensführung sich äußere, was eben von der Tora auch äußerlich durch die Umstellung der Satzglieder angedeutet werde, denn, sagt er, es sei schon ein Fluch für den Mann, wenn er, die vernünftige Lebensordnung umkehrend, zuerst heirate, dann ein Haus baue und zuletzt einen Erwerbszweig suche, oder, wenn dies mißlingt, der öffentlichen Wohltätigkeit zur Last falle. Maimonides gibt nämlich auffallenderweise, was natürlich von den Kommentatoren bereits bemerkt und zurechtzulegen versucht wird, an beiden Stellen eine andere Reihenfolge an, als in der Tora vorliegt, so zwar, daß er bei der Wiedergabe der an das Heer zu richtenden Ansprache des Weinbergs an erster, und bei dem

Fluch an letzter Stelle gedenkt. Anzunehmen, daß Maimonides aus dem Gedächtnisse zitiert habe und daß ihm deshalb ein Versehen unterlaufen sei, wie es augenscheinlich im Moreh III, 40 bei der Schätzung der Fall ist, muß als unzulässig bezeichnet werden, da wir in diesem Fall ein zweimaliges Versehen voraussetzen müßten, was doch nicht angeht. Es scheint vielmehr, daß Absicht vorliegt und daß sich Maimonides erlaubt hat, die betreffenden Stellen durch Versetzung den Verhältnissen seiner Zeit, denen auch die heutigen entsprechen, anzupassen. Denn heute wird ein junger Mann, der eine vernünftige Lebensordnung befolgt, zuerst danach trachten, sich durch die Wahl seines Berufes eine Existenz zu gründen, im Sinne der Tora gesprochen einen Weinberg pflanzen, und die Hinausschiebung dieser Obliegenheit nach der Heirat würde sicherlich ein Fluch sein, während in einem seßhaften, ackerbautreibenden Volke, das die Tora im Auge hat, der Bau eines Hauses, wozu heute die meisten Menschen nicht das nötige Vermögen besitzen, viele auch keine Lust haben, den notwendigen und nicht eben kostspieligen Anfang der Selbständigkeit bildete. Dem sei jedoch, wie ihm wolle, so dokumentieren die betreffenden Stellen der Tora ihre Kunst, einmal durch die bloße Reihenfolge von Sätzen lehrhaft zu wirken, sodann durch deren Umstellung einen wirksamen Kontrast hervorzubringen, was sonach auf kürzestem Wege durchgeführt wird.

Auf demselben Wege erfolgt eine Verschärfung der Strafrede im III. B. Mos. 26, 42 durch den Satz: »Ich werde gedenken meines Bundes mit Jakob und auch meines Bundes mit Isak und auch meines Bundes mit Abraham werde ich gedenken und des Landes werde ich gedenken.« Als Äußerung des Wohlwollens, wie die Fassung vermuten läßt, hat dieser Satz keinen Sinn, da ihm die schlimmsten Drohungen nicht bloß vorangehen, sondern auch unmittelbar folgen. Man muß also der geistreichen Erklärung des R. Jesaja Hurwitz (של"ה z. St.) beistimmen,

wonach der Sinn dieses Satzes ist, daß Gott durch die Erinnerung an die Erzväter usw. in noch heftigeren Zorn über das solcher Ahnen unwürdige Volk geraten werde. Dies weitläufiger auszuführen, wäre nur eine Abschwächung gewesen, daher die bloße Einschaltung dieses Gedenkens.

In dieses Gebiet des Gebrauchs der Kürze als wirksamen Darstellungsmittels gehört auch die Verschweigung. Sie ist natürlich die kürzeste, aber oft beredteste Ausdrucksweise. Von einer Person oder Sache nicht sprechen, wo man eine Mitteilung darüber erwartet, sagt unter Umständen mehr, als die ausführlichste Rede. Man muß aber ein aufmerksamer Leser sein, um eine solche Verschweigung zu erkennen. Das waren wie kein anderer jemals die Lehrer des Midrasch und des Talmud, welche Werke, wie ich anderweitig ausgeführt und auch bereits in dieser Abhandlung gezeigt habe, eine unerschöpfliche Fundgrube von Anleitungen und Winken darbieten, ohne welche die Bibel überhaupt nicht verstanden werden kann, wovon aber die christlichen Exegeten keine Notiz nehmen. So sagt Gott zu Moses: »Gehe du und die Ältesten Israels zu dem König von Mizraim und sprechet zu ihm usw.« (II. B. Mos. 3, 18.) Damit ergeht also an Moses die ausdrückliche Forderung, daß die Ältesten an seiner Seite vor Pharao erscheinen sollen. Es heißt auch weiter: »Und Moses ging und Aron und versammelten alle Ältesten der Kinder Israel« (das. 4, 29). Unmittelbar darauf aber sagt die Tora: »Und danach kamen Moses und Aron und sprachen zu Pharao« (das. 5, 1). Von der Anwesenheit der Ältesten schweigt die Tora. Drängt sich da nicht die Frage auf, die der Midrasch tatsächlich aufwirft: »Wo sind die Ältesten geblieben?« Es hätte die Tora nur ein Wort gekostet, um ihre Gegenwart bei der Audienz zu konstatieren! Man muß also mit dem Midrasch annehmen, daß sie sich, wie er sagt, einer nach dem anderen weggeschlichen hatten, welches Verschulden die Tora vornehm genug ist,

bloß durch Verschweigen anzudeuten. Der Beredtsamkeit geschieht dennoch kein Abbruch. Diese Erklärung ist so menschlich wahr wie der Vorgang, den sie voraussetzt.

Ein anderes Beispiel dieser beredten Verschweigung findet sich in der Erzählung von Bileam. Gleich im Anfang derselben bemerkt die Tora, daß der König von Moab die Ältesten Midjans einlud, sich mit ihm gegen Israel zu verbünden (IV. B. Mos. 22, 4 ff.). Daraufhin begeben sich »die Ältesten Moabs und die Ältesten Midjans« gemeinschaftlich zu Bileam und überbringen ihm die Einladung des Königs von Moab, zu ihm zu kommen und Israel zu verfluchen. Bileam will aber erst die Entscheidung Gottes abwarten und lädt die Gesandten ein, bei ihm zu übernachten. Darauf heißt es wörtlich: »Da blieben die Fürsten von Moab bei Bileam.« Auch hier drängt sich die Frage auf, der denn auch der Talmud Ausdruck verleiht, wo denn die Gesandten von Midjan geblieben seien? Sie werden weder hier noch in dem weiteren Verlaufe der Begebenheit erwähnt. Man muß also mit dem Talmud (Sanh. 105a) annehmen, daß die Ältesten Midjans von der Einladung Bileams, bei ihm zu übernachten, keinen Gebrauch machten und abreisten. Deshalb erwähnt die Tora bloß von den Fürsten Moabs, daß sie bei Bileam über Nacht blieben, und es beweist eine bemerkenswerte Schärfe der Auffassung seitens des Talmud, daß er aus dem Berichte der Tora die Abreise der Fürsten von Midjan richtig erkannt hat. Denn daß die Tora durch die Nichterwähnung oder Verschweigung ihres Verbleibens ihre Abreise andeuten will, ist zweifellos, da es sie ja nur ein Wort gekostet hätte, das Gegenteil zu konstatieren. Ob der Talmud weiterhin die Abreise der Midjaniten richtig motiviert, wenn er bemerkt, sie hätten sich angesichts der Erklärung Bileams, vorerst die Entscheidung Gottes anzurufen, gesagt: »Gibt es einen Vater (in diesem Falle Gott), der seinen Sohn (nämlich Israel) haßt und verfluchen läßt?«, mag dahingestellt bleiben. Das Motiv entspricht jedenfalls

der Verschlagenheit Midjans, das von vornherein auf die ganze Verwünschungskampagne kein besonderes Vertrauen gesetzt haben mag und auf eine praktischere Art selbständig Israel eine sehr empfindliche Schlappe versetzte. Aber es entsteht die Frage, weshalb die Tora die Abreise der Ältesten von Midjan nicht ausdrücklich und unzweideutig mitteilt? Von Schonung oder stillschweigendem Tadel, wie bei den Ältesten Israels, kann doch hier keine Rede sein. Auf diese Frage erteilt der Talmud keine Antwort. Sie liegt aber in der Satyre, wodurch die ganze Erzählung gekennzeichnet wird und deren Zielscheibe hauptsächlich Bileam, aber auch Moab ist. Schon der Kriegsplan des letzteren, der auf einer bloßen Verwünschung aufgebaut ist, muß grotesk genannt werden. Das Sichbittenlassen Bileams macht die Situation Moabs noch lächerlicher. Wenn Midjan auch an der Einladung Bileams sich beteiligt, so läßt es sich doch auf das lange Antichambrieren bei ihm nicht ein, überläßt die Moabiter sich selbst, die dadurch ganz hilflos erscheinen, und zieht ab. Letzteres konnte die Tora aber nicht ausdrücklich heraus sagen, denn in diesem Falle wäre die Aufmerksamkeit des Lesers von Moab abgelenkt worden, was sie vermeiden will. Dashalb schweigt sie einfach von den Ältesten Midjans, was dem aufmerksamen Leser genug sagt und sein Interesse an dem weiteren Schicksal des nun auf sich allein angewiesenen Moab nur steigern kann.

In diese Gattung der Darstellung durch teilweise Verschweigung gehört auch die Erzählung der Tora von Josef und seinen Brüdern. Hier erfahren wir von dem Jammer Josefs über die ihm zugefügte Unbill und von seinen flehentlichen, unerhörten Bitten nur durch eine reumütige Bemerkung der Brüder (I. B. Mos. 42, 21), die Tora selbst übergeht die Klagen und Bitten Josefs mit Stillschweigen. Dieser Umstand ist bereits Nachmanides aufgefallen. Aus dem Zusammenhange der vorliegenden Darstellung, die

mehrere derartige Beispiele anführt, wird man die Überzeugung gewinnen, daß auch in der Erzählung von Josef die Verschweigung seiner Leiden und Bitten auf Absicht beruht, was ich in meinem mehrfach gedruckten Vortrage »Wie sollen wir die Bibel lesen?« begründet und ausgeführt habe. Ich muß mich hier darauf beschränken, auf diesen Vortrag zu verweisen, um auf eine andere Art der Anwendung der Kürze aufmerksam zu machen.

Diese gehört zu den besonderen Feinheiten, ich möchte sagen zu den Delikatessen des biblischen Vortrages, deren Bekanntschaft wir gleichfalls dem Midrasch verdanken. Durch den Gebrauch eines gewissen Wortes in einem bestimmten Satze, das in einem andern von ähnlicher Fassung weggelassen oder durch ein anderes ersetzt wird, also auf kürzestem Wege, werden kontrastierende Effekte von großer Wirkung erzielt. Nur stehen die betreffenden Sätze nicht immer nebeneinander, sondern sind durch mehr oder minder große Zwischenräume getrennt, und es gehört eine Findigkeit und Beherrschung des Toratextes dazu, wie sie nur den Lehrern des Midrasch eigen war, um das Getrennte zu vergleichen und aus der Vergleichung folgende Regel abzuleiten: Bei günstigen Zuständen nimmt die Tora auf Israel Bezug, bei ungünstigen abstrahiert sie von Israel und bedient sich einer allgemeinen Ausdrucksweise. Zur Bestätigung dieser Regel führt der Midrasch die folgenden Beispiele an:

1) Bei den Opfern heißt es: »Wenn einer von euch ein Opfer dem Ewigen darbringt usw.« (III. B. Mos. 1, 2). Dagegen: »Wenn einer . . . . . auf der Haut seines Fleisches eine Geschwulst usw. bekommt« (das. 13, 2). Die Fassung beider Sätze ist dieselbe, obwohl sie durch zwölf Kapitel von einander getrennt sind, aber der erstere, der von Opfern, also einer frommen Verrichtung handelt, nimmt auf Israel Bezug, während der letztere, der sich mit einem Krankheitszustande beschäftigt, diese Beziehung vermeidet,

indem er das betreffende Fürwort unterdrückt, was ich durch Einschaltung von Punkten an der betreffenden Stelle angedeutet habe. Es müßte mit merkwürdigen Dingen zugegangen sein, wenn in den gleich gefaßten, aber inhaltlich kontrastierenden Sätzen die Beziehung auf Israel (»von euch«) nicht mit Absicht das eine Mal gebraucht und das andere Mal unterdrückt sein sollte.

2) In dem Satze: »Es sei denn, daß unter dir kein Dürftiger ist« (V. B. Mos. 15, 2), also bei Voraussetzung eines günstigen Zustandes, gebraucht die Tora das Israel betreffende Beziehungswort, um wenige Verse nachher, bei ungünstiger Prophezeiung, zu sagen: »Denn nicht aufhören wird der Dürftige innerhalb des Landes« (das. v. 11), wo also die unmittelbare Beziehung auf Israel weggelassen und durch einen allgemein gehaltenen Ausdruck ersetzt wird.

3) Bei der Verkündigung des Segens und des Fluches bedient sich die Tora im ersteren Falle des Ausdruckes: »Diese sollen dastehen, um das Volk zu segnen« (das. 27, 12). Dagegen wird in dem unmittelbar folgenden Satze nicht gesagt: »Und diese sollen dastehen, um das Volk zu verfluchen«, sondern: »Und diese sollen dastehen wegen des Fluches .....«, so daß also, wie hier durch eingeschaltete Punkte angedeutet ist, die unmittelbare Beziehung auf das Volk vermieden wird.

Die vorstehende, auf Vollständigkeit, wie gesagt, keinen Anspruch machende Übersicht zeigt dennoch an den aus den verschiedenen Büchern der Tora angezogenen Beispielen deren Einheitlichkeit im Gebrauch der Kürze. Zugleich erhalten wir daraus ein Bild von der Mannigfaltigkeit dieses Gebrauchs und seiner Zwecke. Wenn auch die Kürze ein Attribut jeder guten Darstellung ist, so verleiht doch ihre abwechslungsreiche Anwendung der Tora eine bestimmte Eigentümlichkeit, die auch in ihrem gesetzgeberischen Teile vorherrscht, und wie der agadische Mi-

drasch, was an mehreren Beispielen gezeigt wurde, in den erzählenden und paränetischen Partien der Tora die feinen Beziehungen von kaum warnehmbaren Andeutungen und selbst Verschweigungen auf eine fast divinatorische Weise herauszufinden und bloßzulegen weiß, so verfährt der halachische Midrasch mit demselben wissenschaftlichen Geschick und Erfolg in dem gesetzlichen Teile. Um nur ein Beispiel aus diesem Gebiete anzuführen, so fehlen in dem Abschnitt über die »vier Hüter« (II. B. Mos. 22, 6 ff.) diejenigen gesetzlichen Bestimmungen, auf die es hauptsächlich ankommt, nämlich daß es sich in der die Verse 6—9 umfassenden Verordnung um unentgeltliche Obhut, dagegen in den Versen 9—12 um bezahlte handelt — eine Auslassung, die in keinem anderen Gesetzbuche der Welt vorkommen dürfte. Dennoch ist diese talmudische Feststellung unzweifelhaft richtig, und man braucht sich dafür nicht einmal auf die Tradition zu berufen, sondern sie ergibt sich, wie RSBM und Nachmanides nachweisen, aus dem Kontext von selbst. Man muß nur die Tora so zu lesen verstehen, wie sie gelesen sein will, was die alten Lehrer des Midrasch und der Halacha, die in ihr atmeten und lebten, weg hatten und worin ihnen kein anderer gleichkommt. Sie sind auch die besten Interpreten der hier behandelten Kürzen der Tora, deren Bedeutung aber erst recht nach dem Grundsatze: »contraria juxta composita magis elucescunt« durch Vergleichung mit den Längen hervortreten wird.

II.

Es sind zweierlei Längen zu unterscheiden, subjektive und objektive. Die ersteren finden sich in den Eingängen feierlicher Ansprachen oder Gesänge und dienen dem Redner oder Sänger dazu, seine Persönlichkeit nicht bloß einzuführen, sondern auch geltend zu machen, wodurch natürlich eine Länge entsteht, in welcher der Autor von sich selbst redet und die scheinbar ohne Schaden für

das Ganze wegbleiben könnte, in der man aber bei genügender Aufmerksamkeit das notwendige Piedestal erkennt, auf dem der Autor erst seinen Worten die rechte Schall- und Tragweite verleiht. Diese Betonung des Persönlichkeitsbewußtseins ist ausschließlich und durchgängig in der Tora zu finden, ein Moment, das für die Bestimmung ihres Alters und ihres einheitlichen Charakters gewiß von der größten Wichtigkeit, aber niemals bemerkt und daher auch nicht in Anschlag gebracht worden ist. Im späteren Prophetismus fehlt diese Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit gänzlich, der Prophet will gar nicht als solcher hervortreten, er ist nur der Träger und Verkünder der göttlichen Botschaft, hinter welcher Aufgabe seine Person verschwindet. Dies ist schon in der üblichen Einführungsformel: »So spricht der Ewige« ausgedrückt. Um mich eines Vergleiches zu bedienen, so verschwindet bei Homer ebenso die Person des Dichters hinter der gleich anfangs angerufenen Muse oder Göttin. In den Psalmen wiederum ist zwar alles persönlich gefärbt, aber doch nur in der Art, wie sie das Gebet, der Gemütserguß, die aus dem eigenen Leben geschöpfte Betrachtung mit sich bringt, dagegen kann von einem Persönlichkeitsbewußtsein und von der Betonung der eigenen Persönlichkeit keine Rede sein, da hier vielmehr gerade das Gegenteil, die Erkenntnis von der Nichtigkeit des Menschen, das Charakteristische ist. Ich will zu bemerken nicht unterlassen, daß die Verfasser der Evangelien die Selbstbetonung des Vortragenden als das archaistische Moment in der Tora gut erkannt und zum Beispiel in der Bergpredigt »Ich aber sage euch« geschickt angewendet haben. Die Beweisstücke für das Gesagte sind die folgenden:

1. Zuerst der sogenannte Segen Jakobs (I. B. Mos. 49, 1. ff). Die Ansprache beginnt: »Versammelt euch und ich will euch verkünden, was euch begegnen wird in späten Zeiten. Tretet zusammen und höret, Söhne Jakobs, und

hört auf Israel, euren Vater!« Das ist eine subjektive Länge, für einen bloßen An- oder Aufruf, zu wortreich (man vgl. dagegen Richter 9, 7), aber sie erklärt sich als die Selbstbetonung des redenden Vaters, der ganz aus der eigenen Erfahrung dem Drange der Persönlichkeit folgend sich an seine Söhne wendet. Deshalb hat Abraham Ibn Esra Recht, wenn er den Titel des Segens für diese Ansprache ablehnt, weil in diesem Falle (abgesehen von dem seinerseits angeführten Grunde) eine derartige das Persönliche ausbreitende Vorausschickung keinen Sinn hätte, wie sie auch bei dem wirklichen Segen Moses im Eingange (V. B. Mos. 33, 1) fehlt.

2. Dagegen ist sie umso mehr am Orte und macht sich auch umso bemerklicher in dem Sange Moses' am Schilfmeer (II. B. Mos. 15, 1 ff.). Er beginnt: »Singen will ich dem Ewigen, denn mit Hoheit hat er sich erhoben, Roß und Reiter hat er geschleudert ins Meer. Mein Sieg und mein Sang ist Jah, er war meine Rettung, der ist meine Macht und ich will seine Schöne preisen, der Gott meines Vaters und ich will ihn erheben«. Diese Einleitung ist ganz persönlich gehalten, sie macht den Eindruck, als ob der Sänger das ganze Rettungswerk nur von seinem persönlichen Standpunkte betrachte. Er lebt so in den Dingen, daß die Dinge erst in ihm und durch ihn Leben zu gewinnen scheinen. So erblicken wir den Vorgang in dem Spiegel des Persönlichkeitsbewußtseins des großen Führers. Erst nach dieser subjektiv gehaltenen Einleitung beginnt die objektiv durchgeführte Schilderung des göttlichen Rettungswerks.

In dieselbe Form gekleidet ist das Lied der Deborah (Richter 5). Zuerst die persönlich gehaltene, aber kürzer gefaßte Einleitung (v. 3) »Höret Könige, horchet auf Fürsten, dem Ewigen will ich singen, saitenspielen dem Ewigen, dem Gotte Israels«; worauf dann die gegenständliche Schilderung einsetzt. Diese wird aber nicht, wie in dem

Sange Moses' ruhig durchgeführt, sondern wiederholt durch das persönliche Moment unterbrochen. »Bis daß ich aufstand, Debora, aufstand eine Mutter in Israel« (v. 7). »Sei wach, wach, Debora, sei wach, wach, sing' ein Lied!« (v. 12.) Durch diese Unterbrechung und Wiederholung wird das Persönlichkeitsbewußtsein bis zur Prätension und Überhebung gesteigert, woran man das Weib, die muliebris impotentia, erkennen kann, während das Maßvolle, Ruhige in dem Sange Moses' auf männliche Urheberschaft zurückführt. Das höhere Alter, das man gewöhnlich dem Lied der Deborah zuerkennt, dürfte schon aus diesem einzigen Grund vielmehr dem Gesang Moses' zuzusprechen sein.

3. Mit einer breit ausgeführten, das Persönlichkeitsbewußtsein stark betonenden Einleitung beginnt auch der Schwanengesang Moses' (V. B. Mos. 32, 1 ff). »Lauschet, ihr Himmel, und ich will reden, und es höre die Erde die Worte meines Mundes. Es träufle wie Regen meine Lehre, es fließe wie Tau meine Rede, wie Regenschauer aufs Grüne, und wie Güsse auf das Gras, denn den Namen des Ewigen rufe ich an, gebet unsrem Gott die Ehre!« Hierauf folgt, ohne Unterbrechung durch Hervorhebung der eigenen Persönlichkeit, die großartige Schilderung von der Selbstbezeugung Gottes in Israel. Wenn die alten Lehrer zum Vergleiche mit den ersten Worten dieser Ansprache Moses den Anfang der ersten Rede Jesaja's heranziehen, so tun sie dies nur deshalb, um auf die verschiedene Beziehung des Hörens und Lauschens in den beiden Anfängen aufmerksam zu machen (bei Moses: Lauschet ihr Himmel, es höre die Erde, dagegen bei Jesaja: Höret ihr Himmel, und lausche, o Erde!) und diesen Umstand agadisch auszulegen, aber die Person des Propheten tritt mit der Begründung des Aufrufs: »denn der Ewige redet« sofort hinter diesen zurück. Nebenbei gesagt, läßt Homer (Il. XV, 36) die Gemahlin des Zeus beim Schwur ebenfalls Himmel und Erde, freilich auch den Styx anrufen:

»Nun denn, so hör' es die Erde, so hör es der Himmel da droben, Zeuge auch sei mir die stygische Flut, die zum Hades hinabstürzt.«

Was ich hier als Persönlichkeitsgefühl in den Eingängen der in der Tora befindlichen feierlichen Ansprachen und Gesänge bezeichnet und nachgewiesen habe, bedarf jedoch einer näheren Erläuterung, damit dieses Moment, worauf man heute immer gefaßt sein muß, nicht von Seiten der »unvoreingenommenen« christlichen Bibel-Kritik zum Nachteil der Tora im Gegensatz zum Neuen Testamente ausgelegt werde. Ich bin deshalb vorsichtig genug gewesen, hervorzuheben, daß dieser Ausdruck des Persönlichkeitsbewußtseins von den Verfassern der Evangelien der Tora abgelauscht und in dem »Ich aber sage euch« der Bergpredigt wiedergegeben ist. Es liegt nämlich in dieser Selbstbetonung nichts Vordringliches und keine Selbstbespiegelung, was ja mit der Charakteristik Moses', als des demütigsten aller Menschen, gar nicht in Einklang zu bringen wäre. Dieses Persönlichkeitsbewußtsein bedeutet vielmehr das vollständige Aufgehen in der Gewißheit der gewonnenen Gotteserkentnis, mit einem Wort, die restlose Verschmelzung mit dem göttlichen Geiste, der aus dem Munde des von ihm Erfüllten so selbstverständlich und unzweifelhaft sich verlautbart, daß es der Versicherung der Einführungsformel »So spricht der Ewige« nicht bedarf.

Daß diese Selbstbetonung in den feierlichen Reden Moses' charakteristisch ist, erkennt man am besten daraus, daß die Tora sie auch bei dem heidnischen Widerspiel Moses', bei Bileam, anwendet, aber auch gemäß der satirischen Behandlung dieses Afterpropheten in ihr Gegenteil, in äußerliche Wichtigtuerei, Aufgeblasenheit und Einbildung verzerrt. Man vergleiche nur, ob sich Aussprüche, wie die Bileams, bei denen die Selbstbespiegelung fingerdick aufgestrichen ist und denen man schon aus der Ferne ansieht, daß sie ironisch gemeint sind, bei Moses auch nur in äußerster Verdünnung finden! Bei Bileam verstärken sie

sich jedoch mit seiner zunehmenden Ohnmacht. Zuerst sagt er noch maßvoll von seiner Berufung: »Von Aram ließ mich holen Balak, der König Moabs u. s. w.« (IV. B. Mos. 23, 7), um mit großem Pathos fortzufahren: »Auf Balak, o höre! Neige her das Ohr zu mir, Sohn des Zippor!« (das. das. 18) und endlich in ganz außer Rand und Band geratener Aufgeblasenheit zu bramarbasieren: »Spruch Bileams, des Sohnes Beor, Spruch des Mannes geoffenbarten Auges, Spruch dessen, der Reden Gottes hört, der Gesichte des Allmächtigen sieht, hinfallend und enthüllter Augen« (das. 24, 3 ff), was sich noch einmal (das. das. 15 ff) wiederholt. Man sieht ordentlich an dem zunehmenden Wortreichtum, wie Bileam der Kamm schwillt, wobei noch hervorzuheben ist, daß der hebräische Ausdruck für »Spruch« — נְאֻם — im allgemeinen nur mit folgendem Gottesnamen gebräuchlich ist, während er von Bileam für sich in Anspruch genommen wird. In dieser Ausartung und Verzerrung des Persönlichkeitsgefühls haben wir also die Probe für die Aufstellung, daß es tatsächlich, aber in edelstem Sinne das Merkmal feierlicher Reden und Gesänge in der Tora ist, wodurch denn in den Eingängen die Selbstbetonung in größerer oder geringerer subjektiver Länge erfolgt.

Ihr zur Seite gehen die objektiven Längen, die, weil von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, unter sich verschieden sind. Hierher gehören zunächst die auch bei den klassischen Epikern sich findenden, mit eingeschachtelten Wiederholungen versehenen Erzählungen von sogenannter epischer Breite. Die naive Freude des Erzählers teilt sich unwillkürlich auch dem Leser oder Zuhörer mit und verhindert, daß die Wiederholungen Langeweile in ihm hervorbringen.

1. Das Standardbeispiel dieser Gattung ist die Brautwerbung Eliesers (I. B. Mos. 24). Für diese behagliche, durch Wiederholung ausgesponnene Erzählung bietet der Midrasch die Erklärung, daß Gott an der Erzählung des

Patriarchendieners mehr Gefallen gefunden habe, als an der Unterweisung der Nachkommen der Erzväter, da die Geschichte von der Brautwerbung Eliesers doppelt in der Tora vorkomme, während wichtige Lehren bloß angedeutet seien. Damit ist aber nur eine natürliche Erscheinung erklärt, nämlich die von dem Erzähler auf den Leser oder Zuhörer übergehende Freude an dem Bericht. Wir können uns an einer schönen Geschichte nicht satt hören. So geht es uns auch bei dieser Geschichte, und es ist das Geheimnis der Erzählungskunst, daß wir offenbare Längen nicht nur nicht als solche empfinden, sondern uns dabei noch für zu kurz abgespeist halten. Es wäre aber ein Irrtum, wenn wir mit dieser allgemeinen Charakteristik die Erzählungskunst der Tora für erschöpft halten wollten. Die Geschichte von der Brautwerbung Eliesers erteilt darüber die belehrendsten Fingerzeige. Einmal ist die Wiederholung keine sklavisch getreue, sondern es sind hie und da scheinbar belanglose Änderungen angebracht, die uns aber wie plötzlich aufblitzende Lichter die feinsten Züge an den Beteiligten wahrnehmen lassen. Eine der bemerkenswertesten dieser Änderungen besteht darin, daß Elieser, während er in dem Bericht des Erzählers Rebekka zuerst beschenkt (das. v. 22) und nachher über ihre Herkunft befragt (das. v. 23), in seinem eigenen Berichte die Vorgänge umkehrt. Diese Änderung ist natürlich schon den Alten aufgefallen und von ihnen besprochen worden. Sie ist darauf zurückzuführen, daß der Erzähler das felsenfeste Gottvertrauen Eliesers bezeugt. Für ihn war nach dem Eintreffen des verabredeten Zeichens, nämlich der Tränkung der Kameele, der Erfolg bereits gewiß und jeder Irrtum ausgeschlossen. Würde nun Elieser selbst den Vorgang so wie er sich tatsächlich abgespielt, berichtet haben, so hätte er, um seine scheinbare Voreiligkeit zu begründen, auf sein Gottvertrauen sich berufen müssen, wodurch er sich aber einer anmaßlichen Selbstsicherheit schuldig gemacht haben würde.

Deshalb änderte er die Reihenfolge der Vorgänge, wodurch in dem mit dem tatsächlichen Sachverhalt vetrauten Leser eine stille Bewunderung Eliesers erweckt wird, die dessen bescheidene, seine Voraussicht unterdrückende Darstellung notwendig hervorbringen muß. Dies sind ungemein feine und wirksame Beleuchtungseffekte in dieser Erzählung, die auf die natürlichste und ungezwungenste Weise herbeigeführt werden. Daß Elieser ferner in seinem Eigenberichte den Wert des Rebekka übergebenen Geschenkes verschweigt, ist bei der vornehmen Haltung, die wir nun bereits an ihm wahrgenommen haben, selbstverständlich, aber der Erzähler seinerseits sieht sich umso mehr zur genauen Wertangabe veranlaßt, um die Vornehmheit Elieser's in die richtige Beleuchtung zu rücken. Auch die Art, wie er sich vorstellt, entspricht dieser Haltung. »Der Knecht Abrahams bin ich« (das. 34). Das »Ich« kommt zuletzt. Der Talmud (Bab. kamma 92b) allerdings erklärt diese Vorstellung mit dem Sprichwort, daß man eine nicht gerade schmeichelhafte Eigenschaft, die man etwa besitzt, lieber selber angebe, ehe man von anderen dazu genötigt und in Verlegenheit gebracht wird. Aber ein Knecht Abrahams zu sein, erschien in den Augen Elieser's gewiß nicht unehrenhaft. Er unterläßt es sogar, sich den vornehmeren Titel eines Hausverwalters Abrahams beizulegen, womit dieser ihn ausgezeichnet hat (das. 15, 2). So schlingen sich durch die Wiederholung feine Änderungen, die wie glitzernde Edelsteine das bereits Bekannte in immer neuer, reizvoller Beleuchtung zeigen. Insoferne gehört diese Schilderung des schon an sich anmutigen Vorganges zu den glänzendsten Zeugnissen der biblischen Erzählungskunst, insbesondere belehrt sie darüber, wie man lang sein kann, ohne langweilig zu werden.

2. Wenn vorhin die Meinung der alten Lehrer, daß die Tora mit der wiederholentlichen Erzählung von der Brautwerbung Eliesers eine Auszeichnung desselben beabsichtige, als eine agadische, wissenschaftlicher Auffassung

nicht entsprechende Erklärung bezeichnet wurde, so gibt es für manche Wiederholungen und Längen der Tora in der Tat keine andere. So für die zwölfmalige Aufzählung der einander buchstäblich gleichen Darbringungen der Stammesfürsten nach der Tempelweihe (IV. B. Mos. 7, 12 ff). Man wird hier der Erklärung Nachmanides beistimmen müssen, der bemerkt, daß »die Tora absichtlich Namen, Opfer und Opfertage jedes einzelnen Stammesfürsten angibt, sich aber nicht damit begnügt, bloß den ersten mit einer genauen Beschreibung seiner Konsekration zu versehen und dann bezüglich der anderen darauf zu verweisen, denn diese summarische Behandlung wäre eine Verkürzung der Ehre der übrigen gewesen.« Von diesem Gesichtspunkte ist offenbar auch die siebenmalige Aufzählung der an den Hüttenfesttagen darzubringenden Opfer zu beurteilen, die abgesehen von der ungleichen Zahl der Farren ganz gleich sind (das. 29, 13 ff). Es sollte eben durch die Wiederholung jeder Tag als ein besonderer Festtag deklariert werden, während es in der Vorschrift über die an den sieben Tagen des Pessachfestes darzubringenden Opfer summarisch heißt: »So sollt ihr opfern täglich sieben Tage lang usw.« (das. 28, 24). Mit dieser Auffassung stimmt bekanntlich die traditionelle Liturgie vollständig überein. Derselbe, in dem Vorstehenden nachgewiesene Gesichtspunkt der Tora war, wie man nunmehr einsehen wird, für sie bestimmend zu der ausführlichen Behandlung der auf die Stiftshütte bezüglichen Vorschriften und ihrer Durchführung. Es herrscht eben eine vollständige Gleichmäßigkeit hinsichtlich der Anwendung der Kürze und Länge in allen Büchern der Tora, wenn auch, was die Länge betrifft, das vierte Buch davon die meisten Proben darbietet.

3. Besonders hervorzuheben ist in dieser Richtung die ungemein in die Länge gezogene Verhandlung Moses' mit den beiden Stämmen Ruben und Gad über ihre Ansiedlung in Gilead (das. c. 32). Nach vorgängiger Beseitigung

des Mißverständnisses, als ob die Stämme an der Eroberung Palästinas sich nicht beteiligen wollten, wäre eigentlich bis auf die von Moses, wie bereits oben erwähnt wurde, auf feine Weise gerügte Bevorzugung der Schafe vor den Kindern alles in Ordnung. Nun aber beginnen erst ausgedehnte Wechselreden. Eine Weitläufigkeit, die auch dann noch auffallend bleibt, wenn man mit dem Talmud diese Abmachung als das Substrat und Vorbild für bedingungsweise Verträge betrachtet, laut welcher Auffassung R. Meir den Satz aufgestellt hat: »Jeder bedingungsweise Vertrag, der nicht in der Form des mit den Stämmen Ruben und Gad abgeschlossenen Vertrages konzipiert wird, ist ungültig« (Kidduschin 61 a). Aber die Wechselreden gewinnen eine wahrhaft künstlerische Bedeutung von großer Tragweite, sobald man an der Hand Isak Arama's in Akeda z. St. erkennt, daß es sich dabei, abgesehen von ihrem soeben besprochenen juristischen Zweck, um eine in feiner Weise durchgeführte ethische Absicht, nämlich um die an die Stämme wegen ihres Hochmuts und gänzlicher Außerachtlassung Gottes gerichtete und erfolgreiche Zurechtweisung handelt. Die Stämme sagen: »Wir wollen uns wacker rüsten vor den Kindern Israels, bis daß wir sie gebracht haben an ihre Stelle ..... Wir werden nicht zurückkehren in unsre Häuser, bis die Kinder Israel für sich erworben haben, jeder sein Erbe« (das. v. 16 ff). Hier ist von Gott mit keinem Worte die Rede, alle voraussichtlichen Erfolge schreiben die Stämme sich selbst zu. Nun beachte man, wie Moses in seiner Antwort die vermessene Rede der Stämme, ohne es ausdrücklich hervorzuheben, aber dennoch völlig verständlich rektifiziert! »Wenn ihr das tut, wenn ihr euch rüstet vor dem Ewigen zum Kampfe, und es zieht von euch jeder Gerüstete über den Jordan vor dem Ewigen, bis er ausgetrieben hat seine Feinde vor ihm, und ist das Land unterworfen vor dem Ewigen, und ihr kehrt hernach

zurück, so seid ihr schuldfrei vor dem Ewigen und vor Israel, und dieses Land bleibe euch zum Besitze vor dem Ewigen. Wenn ihr aber nicht also tut, siehe, so habt ihr gefehlt gegen den Ewigen ....« (das. v. 20 ff).

Es genügt die bloße Wiedergabe der Antwort Moses, um, wenn man einmal auf die durch den Druck hervorgehobenen Stellen aufmerksam geworden ist, die still verhaltene Zurechtweisung herauszufühlen. Statt die Stämme abzukanzeln, schiebt Moses bloß zwischen ihre eigenen Worte, deren er sich absichtlich in seiner Entgegnung bedient, Gott als denjenigen ein, auf den alles ankommt und dessen bloße Werkzeuge die Menschen sind. Die Stämme haben denn auch den Wink verstanden und geben dies zu erkennen, wenn sie, was sonst überflüssig wäre, noch einmal anheben: »Deine Knechte werden tun, sowie mein Herr gebietet ..... und deine Knechte werden hinüberziehen, alle Gerüstete zum Heere, vor dem Ewigen in den Krieg, sowie mein Herr redet« (das. v. 25 ff). Dieselbe auf Gott hinweisende Rede und Gegenrede findet sich denn auch in der Ansprache Moses' an seine Nachfolger und in der Erwiderung der Stämme, wodurch die große Ausführlichkeit in dem Berichte über diese Angelegenheit ihre befriedigende Erklärung findet.

4. Am Schlusse dieser Abhandlung zum 1. Buche der Tora zurückkehrend, möchte ich noch auf die Ansprache Juda's an Josef (44, 18 ff.) aufmerksam machen, von der Nachmani sagt, daß er ihre Länge nicht verstehe. Nach der von ihm versuchten Erklärung enthält die Rede den versteckten Vorwurf einer von Josef angestellten und auf die Zurückbehaltung Benjamins angelegten Intrigue, worauf auch eine Bemerkung der alten Lehrer hindeutet. Ist man einmal bis zu dieser Annahme gekommen, so bedarf es nur eines Schrittes bis zu der Vermutung, daß in den Brüdern die Wiedererkennung Josefs aufdämmert. Gewißheit konnte

darüber nur dadurch erzielt werden, daß Josef Kenntnis von dem durch die Zurückbehaltung Benjamins zu befürchtenden tödlichen Eindruck auf den schon ohnehin tief erschütterten Vater erlange. Dieser Aufgabe unterzieht sich Juda, sie begründet den Inhalt und die Länge seiner Ausführungen.

Die Ecke mit der letzten Garbe.

Von Ludwig Levy.

Zahlreiche germanische Erntebräuche gingen aus dem Glauben hervor, mitten im Getreide halte sich ein Dämon auf, welcher beim Schneiden des Kornfeldes vor den Streichen der Sichel immer weiter zurückweiche, sich immer tiefer in das Feld zurückziehe, bis er schließlich zwischen den letzten Halmen gefangen werde. Setzte der Wind die Ähren des Getreideackers leiser oder stärker in wellenförmige Bewegung, so sah die Phantasie des Volkes den »Windhund« oder »Windwolf« durch das Getreide schleichen. Kam der Schnitter mit der Sichel ins Feld, um die reifen Ähren zu schneiden, so flüchtete sich der Hund oder Wolf, der bei Windstille träge zwischen den Halmen des Ackers lag oder im Sturme heulend aufraffte, was er an Ähren in die Höhe reißen konnte, vor der menschlichen Arbeit immer weiter, bis die Halme der letzten Ecke sein letztes Versteck wurden[1]). Ohne mit den Halmen selbst identifiziert zu werden, waren die Korngeister doch in einem sehr hohen Grade an Leben daran gebunden. Nach einer weitverbreiteten Vorstellung war das Abschneiden des Getreides und Grases zugleich der Tod des darin wohnenden Dämons. Die Tötung des Korndämons aber, ob er nun Roggenwolf, Erntebock, Roggenhund, Roggenmuhme oder Roggenmutter oder noch anders hieß, war ein Frevel, der den Tod des Täters zur Folge hatte. Daher vielfach der Aberglaube, der Schnitter der letzten Garbe müsse

[1]) Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund, Danzig 1865, S. 1, 5, 20.

sterben[1]). Durch diese Furcht entstand aus der wohl älteren, weil primitiveren, theriomorphischen Form der Sitte, die in der Gefangennahme des Dämons in der letzten Garbe gipfelte, der Glaube an eine menschlich gestaltete Gottheit, die über das Gedeihen des Feldes wacht, und der der Mensch in demütiger Verehrung die letzten Erntebüschel weiht. Diese Sitte bestand z. B. früher in Mecklenburg, wo man für Wodans Roß die letzten Halme ungemäht auf dem Acker stehen ließ. Eine Mischung beider Formen der Erntesitte findet sich in Groß-Trebbow bei Schwerin, wo die letzten Ähren nicht vom Felde geholt werden, sondern dem Wolf als Futter für sein Pferd stehen bleiben[2]).

Weitverbreitet ist auch die Vorstellung, man müsse dem Dämon ein Büschel Ähren auf dem Felde bei der Ernte übrig lassen, damit er sich davon den Winter über nähren könne. Denn der Dämon lebe von dem Getreide, das er um seiner eigenen Ernährung willen hervorbringe, wie die Biene zu ihrer Speise den Honig zusammenträgt. Der Mensch nimmt ihm die Früchte seiner Tätigkeit zum Gebrauch für sich selbst, ist aber verpflichtet, ihm wenigstens einen Rest zu lassen. Daher ließ man in der Gegend von Gardelegen einige Halme auf dem Acker stehen mit den Worten: »Das soll der Bock behalten.« Im südlichen Schweden entspricht der deutschen Roggenmutter die Gloso. Für sie läßt der Bauer einige ungemähte Ähren auf dem Felde, einige Äpfel auf dem Baume zurück mit der ausdrücklichen Bestimmung: »Das soll die Gloso haben«[3]).

Läßt man beim Schneiden der Frucht der Roggenmutter etwas Getreide übrig, so sagt man:

Wir geben's der Alten,
Sie soll es behalten,

[1]) Mannhardt, Die Korndämonen, Berlin 1868, S. 5.

[2]) Roggenwolf S. 44.

[3]) Korndämonen S. 8, auch Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte. Berlin 1877, S. 170.

Sie sei uns im nächsten Jahr
So gut, wie sie es diesmal war[1]).

Wenn man dem Korndämon nicht einen Rest des Getreides als Unterhalt für den Winter auf dem Felde stehen läßt, fällt er dem Bauer im Winter in die Scheune und frißt sie leer[2]).

Wir stehen hier vor einem Brauche, der, wie es scheint, auf der ganzen Erde heimisch war. So berichtet auch Holwerda in der »Religion der Griechen«[3]) von der Gottheit, die in jedem fruchtbestandenen Felde haust, und sobald man zu mähen anfängt, mit jedem Schwaden, der unter den Streichen der Sichel fällt, zurückweicht, bis ihr endlich nur die letzte Garbe als Zufluchtsort verbleibt, die dann als das die Gottheit enthaltende Idol betrachtet wird. Aber auch heute noch ist diese Vorstellung in Hinterindien lebendig, und zwar umfaßt dort der Brauch nach Bastian außer den Getreidefeldern auch die Wälder. »Ist es zur Urbarmachung des Bodens notwendig, die Wälder auszuroden, so überläßt man dieses bedenkliche Geschäft gerne verachteten Rassen, die, um das Ärmliche ihrer Lage zu erleichtern, auch sündhafte Schandtaten nicht scheuen, und dem Zorne der Götter zu trotzen wagen. In Hinterindien sind besonders die Karen damit beauftragt, und nach Schweden berief man die Finnen. Stets aber läßt man dem Geistervolk des Waldes einen Teil seiner früheren Behausung zurück, seien es auch nur ein paar kahle Stümpfe auf der Stelle des früheren Waldes. Dieser Stumpf ist dann selbst ein Gott und mag durch hermesartige Gesichtsanschnitzung bis zur Statue verschönt werden«[4]).

---

[1]) Korndämonen. S. 22.

[2]) Antike Wald- und Feldkulte S. 170, 192.

[3]) In Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte [2] II, S 252.

[4]) Bastian, Der Baum in vergleichender Ethnologie, Zeitschrift f. vergl. Völkerpsychologie, V, 1. 288. 300. Über die Parallelen im griechischen Brauch bei der Eiresione vgl. Mannhardt, Antike Wald-

Sollten wir in diesem über große Teile der Erde verbreiteten und zweifellos in graue Vorzeit zurückreichenden Brauche, die Ecke mit den letzten Ähren stehen zu lassen, nicht eine Analogie zu dem Gebot Lev. 19, 9 und 23, 22 vor uns haben: »Wenn ihr erntet in eurem Lande, so sollst Du nicht ganz abernten die Ecke Deines Feldes?« Es wäre denkbar, daß Israel den Brauch schon vorfand und zwar in der heidnischen Form, nach der man die Ecke ungemäht den Dämonen stehen ließ. Diesen Brauch hätte dann Israel übernommen, ihm zugleich aber eine Wendung ins Ethische gegeben durch die schöne, menschenfreundliche Bestimmung, die Ecke solle für die Armen und Dürftigen, die nichts zu ernten haben, übrig bleiben. Darin besteht ein Teil der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Volkes Israel, daß es manches vorgefundene, ursprünglich wertlose Gut umprägte und in eine höhere Sphäre hob. Beweisen läßt sich diese Vermutung wohl nicht. Sie bleibt eine Hypothese. Aber selbst wenn sie der Wahrheit nicht entsprechen sollte, bleibt es völkerpsychologisch interessant und charakteristisch, daß sowohl bei den heidnischen Völkern als bei Israel die Ecke des Feldes nicht abgeerntet wurde und stehen blieb, bei den Heiden für die Dämonen, in Israel — für die Armen.

und Feldkulte S. 237. Über ähnliche Bräuche auf Formosa, siehe Mannh. Roggenwolf, S. 22.

Nachbemerkung. Der vorstehende Aufsatz lag mir längst vor, als v. Galls Abhandlung 1910 in den ZATW erschien. Da der Herr Verfasser etwas reichhaltigeres Material beibringt und durchaus selbständig zu seinem Ergebnis gelangt ist, lasse ich seine Darlegungen auch heute noch unverändert in die Öffentlichkeit gehen. M. Br.

Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum?

Von **M. Freimann.**

(Schluß[1]).)

Versuchen wir, uns verständlicher zu machen.

In den mittleren Dezennien des ersten christlichen Jahrhunderts, in denen die jüdische Nation in Todeszuckungen lag, unter dem unerträglichen Druck der römischen Gewaltherrschaft sich windend, hatte die Sehnsucht nach dem Erscheinen des Messias die höchste Spannung erreicht. Da und dort tauchten falsche Messiasse auf, Betrüger und betrogene Betrüger: und sie alle schürten die Flamme der Empörung gegen Rom, versprachen, das Land aus den gierigen Krallen der habsüchtigen und blutgierigen Prokuratoren zu befreien und fanden zahlreichen Anhang. In Rom erkannte man nur zu bald die Gefahr, die von Seite der durch die Messiaserwartungen bis zum Wahnwitz erhitzten jüdischen Volksmassen drohte und man unterdrückte mit großer Härte jede revolutionäre Regung, bewachte mit Argusaugen jede Ansammlung. Aus Rom selbst vertrieb Claudius die »von einem Christus aufgewiegelten, unaufhörlich tumultuierenden Juden[2]«). Man war hier eben gut unterrichtet über den nationalen Charakter der messianischen Bewegung und wußte, daß er um so gefährlicher sei, als er aus einem religiösen Fanatismus seine Nahrung sog und

[1]) Vgl. Jahrg. 1910, S. 697 ff.

[2]) Suet. Claud. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Daß die Römer statt »Christus« (Messias) »Chrestus« hörten und aussprachen, wissen wir von Tertullian, Apol. 3., wo dieser den Heiden zuruft: Sed cum perperam Chrestianus pronunciatur a vobis (nam nec nominis certa est notitia penes vos) de suavitate vel benignitate compositum est. Cf. Justin. Apol. I, 3.

daß er nicht bloß die Befreiung von Rom anstrebte, sondern sogar die Weltherrschaft verhieß. »Die Meisten«, so berichtet Tacitus aus jener tief aufgewühlten Zeit, »lebten der Überzeugung, es sei in den Schriften der Priester verheißen, daß der Orient um diese Zeit erstarken und daß die aus Judäa Ausgehenden die Weltherrschaft erringen werden«[1]). Und bei Suetonius lesen wir: »Es herrschte im ganzen Orient eine alte und beharrliche Meinung, es sei vom Schicksal bestimmt, daß um diese Zeit die aus Judäa Ausgehenden die Weltherrschaft an sich reißen werden. Diese, wie der Ausgang lehrt, dem römischen Imperator geltende Verheißung, bezogen die Juden auf sich und empörten sich«[2]). Ebenso bestätigt Josephus, daß die sichere Erwartung, der Messias werde eingreifen, die Juden zur Empörung gegen Rom trieb. »Was die Juden«, sagt er, »am meisten zum Aufstande anfeuerte, war ein zweideutiges Orakel in ihren Schriften, dahin lautend: ‚in jenen Tagen werde Einer aus ihren Grenzen ausgehen und die Welt beherrschen'. Dies bezogen sie auf einen Einheimischen, und viele Schriftgelehrte wurden in der Erklärung irre. Offenkundig aber bezog es sich auf Vespasian, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde«[3]). Die jüdische Sibylle spricht schon um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts von der zu erwartenden jüdischen Weltherrschaft, drückt aber diese Hoffnung noch verblümt aus, indem sie das jüdische Volk erstarken und »zum Wegweiser des Lebens aller Sterblichen« werden läßt[4]).

[1]) Hist. V, 13: Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo tempore fore ut valesceret oriens, profecti Judaea rerum potirentur.

[2]) Suet. Vesp, 4: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur etc.

[3]) B. J. VI, 5, 4.

[4]) Orac. sib. III, 195: καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο Θεοῦ πάλιν κάρτερον ἔσται, Οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσσονται.

Alle diese Zeugnisse beweisen, daß man in Rom gar wohl wußte, wessen man sich von der messianischen Bewegung zu versehen hatte, weshalb man schon unter Claudius, wo man doch von einem Christus Jesus noch nichts wußte, die aufständischen Bewegungen in der Judenschaft auf messianische Aufwiegelungen (impulsore Chresto) zurückführte. Ja man hatte sogar davon Kenntnis, daß dieser Christus aus dem Davidischen Königshause hervorgehen werde, und noch unter Trajan wurde nach messianistischen Sprößlingen aus dem Hause Davids gefahndet[1]).

Dieses vorausgeschickt, läßt sich die Verurteilung Jesu besser verstehen.

Warum ließ der herodäische Vierfürst Antipas den Täufer in den Kerker werfen und enthaupten? Josephus gibt uns darauf eine bündige Antwort. Die Bewegung war eine messianische, und »Herodes begann zu fürchten, die hinreißende Beredsamkeit des Mannes, die eine solche Macht auf die Menschen ausübte, möchte leicht einen Aufruhr herbeiführen; darum hielt er es für angezeigter, ihn früher aus dem Wege zu räumen, bevor noch irgend eine Neuerung von ihm ausgegangen, als später nach einer bereits erfolgten Umwälzung die Unschlüssigkeit bereuen zu müssen. — Auf diesen Argwohn hin wurde Johannes in Fesseln geschlagen und enthauptet«[2]).

Ein bloßer Argwohn also genügte in jenen Zeiten, um selbst völlig unpolitische, rein religiöse Bewegungen, wie die zur Buße und zur Taufe auffordernde Johanneische zu ersticken und den unschuldigen Urheber aus dem Wege zu räumen. Und warum floh Jesus, als ihn die Nachricht von der Hinrichtung des Täufers traf? Nun, weil ja derselbe Argwohn auch ihm verhängnisvoll werden konnte. Auch er hatte einen starken Anhang im Volke und verfolgte anfänglich die gleiche Mission. Was half es da, daß

[1]) Vgl. Hegesipp bei Euseb. H. E. III, 32.
[2]) Ant. XVIII, 5,2.

er erklärte, der Politik völlig fern zu stehen, da sein Reich nicht von dieser Welt? Es war eine Zeit, in der man nicht mehr nach der Ursache einer Ansammlung fragte, sondern sie blind unterdrückte. Die bleiche Furcht vor dem Gespenst des Messianismus, der horror vor den Judaeis impulsore Chresto assidue tumultuantibus hielt nicht bloß die römischen sondern auch die Herodäischen Machthaber in Atem und trieb sie an, unterschiedlos jede Volksansammlung zu unterdrücken.

Nicht ohne geschichtlichen Untergrund läßt die Sage schon den ersten Herodes aufs tiefste erschrecken, als er vernimmt, daß die Weisen vom Morgenlande den Stern des neugeborenen Königs der Juden aufgehen gesehen, und »alle Hohenpriester und Schriftgelehrten versammeln, um von ihnen zu erforschen, wo Christus sollte geboren werden.« Und als er erfuhr, daß geweissagt sei, seine Geburt werde in Bethlehem-Juda erfolgen, habe er alle Kinder daselbst tödten lassen. Der geschichtliche Kern der Sage ist aber der, daß im Volke schon zur Zeit des ersten Herodes die Hoffnung auf das baldige Erscheinen des Messias lebendig war, und daß die Machthaber argwöhnisch die messianischen Regungen belauerten, entschlossen, sie im Keime zu ersticken.

Jesus nun, der stets von Volksmassen umgeben war, wußte sich von allem Anfang dem Tode geweiht. Um aber nicht schon am Beginn seiner Lehrtätigkeit hinweggerafft und an der Verbreitung seiner Botschaft gehindert zu werden, vermied er es sorgfältig, den Verdacht zu erregen, als Messias auftreten zu wollen. Darum verbot er seinen Jüngern, die in ihm den erwarteten Messias zu erblicken anfingen, diese ihre Vermutung laut werden zu lassen. Und wie wenig er tatsächlich aus seiner Reserve heraustrat, seine ganze Wirksamkeit auf die Volksbelehrung und auf Krankenheilung beschränkend, lehrt am deutlichsten die Tatsache, daß Josephus, der von jeder nur irgendwie be-

merkenswerten Bewegung seiner Zeit Notiz nimmt, von Jesus keine Kenntnis hat, während er den Täufer und die von ihm hervorgerufene Taufbewegung haarscharf zeichnet und auch sonst von verschiedenen falschen Messiasen zu berichten weiß. Und schließlich entzog sich Jesus der Aufmerksamkeit der Machthaber dadurch, daß er Jerusalem, das Zentrum alles politischen und religiösen Lebens, solange es nur immer anging, mied und sich, sobald er sich verfolgt wähnte, in die Gegenden jenseits des Jordans, wo er großen Anhang hatte und sich geborgen wußte, zurückzog[1]). Kam er aber nach Jerusalem, so war sein Untergang gewiß. Und das wußte er: er ging auch dahin, um zu sterben[2]). Denn die Anklage gegen ihn war bald erhoben. Fragt sich nur, wer sie erhob.

Wer aber hatte eigentlich ein vitales Interesse an der Beseitigung Jesu? Das jüdische Volk nicht. Das geht vielfach aus den Evangelien selber hervor, obgleich diese letzteren andererseits wieder bemüht sind, alle Schuld der Kreuzigung auf dieses zu wälzen. Die volksführenden pharisäischen Gesetzlehrer nicht; das lehren uns Josephus, die Apostelgeschichte und der Talmud. Nach Lucas waren es merkwürdigerweise Pharisäer, die Jesum zur Flucht mahnten, da Herodes ihn töten wolle[3]). Bleiben nur die von ihm an den Pranger gestellten »heuchlerischen Pharisäer«, die wie die entarteten Cyniker jener Zeit, an allen Straßenecken, wo immer politische und materielle Vorteile zu erhaschen waren, ihre verderbliche Tätigkeit entfalteten, die unter dem Mantel pharisäischer Frömmigkeit Ehr- und Habsucht verbargen. Die »Gefärbten«, wie sie die Gesetzeslehrer des Talmud nannten, vor ihnen in den allerstärksten Ausdrücken warnend, sie als die »Geißel der Pharisäer« bezeichnend. Diese waren noch weit gefährlicher als jene

[1]) Joh. 10, 40.
[2]) Luc. 13, 33.
[3]) Luc. 13, 31.

herrsch-begierigen Pharisäer, die unter den letzten Hasmonäern eine politische Rolle spielten. Der größte Pharisäerfeind, Alexander Jannäus, der die pharisäische Partei sein ganzes Leben hindurch auf Tod und Leben bekämpfte, fand nicht diese, sondern ihre Auswüchse, die heuchlerischen »Scheinpharisäer«, als die gefährlichen. Auf seinem Todtenbette beschwichtigte er, wie der Talmud berichtet, seine verzagte Gemahlin mit den Worten: »Fürchte dich nicht vor den Pharisäern, auch nicht vor denen, die keine Pharisäer sind, aber fürchte dich vor den Gefärbten, den Scheinpharisäern, welche die Schandtaten eines Simri üben und den Lohn des für Gott eifernden Pinchas, des Sohnes Eleasars, beanspruchen«[1]).

Das waren die Ankläger Jesu. Und die Anklage? Sie ergab sich ihnen von selbst: Aufwiegelung und Empörung gegen Rom. — Matthäus und Marcus bemühen sich allerdings, die politische Spitze der Anklage zu verschleiern und das Vorurteil zu erwecken, daß Jesus der Gotteslästerung, obgleich eine solche nicht nachgewiesen werden konnte, beschuldigt wurde. Nach Matthäus suchten die Hohenpriester und Ältesten und der ganze Rat falsches Zeugnis wider Jesus, auf daß sie ihn töteten, und fanden keines, obwohl viele falsche Zeugen herantraten. Zuletzt traten zwei falsche Zeugen herzu und sprachen: »Er hat gesagt: ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen denselben wieder aufbauen«[2]). Marcus hinwiederum berichtet: »Aber der Hohepriester und der ganze Rat suchten Zeugnis wider Jesum, auf daß sie ihn zum Tode brächten, und fanden nichts. Viele gaben falsches Zeugnis wider ihn, aber ihr Zeugnis stimmte nicht überein. Und etliche standen auf und gaben falsches Zeugnis wider ihn und sprachen: Wir haben gehört, daß er sagte: ich will den Tempel, der mit Händen gemacht ist, ab-

[1]) Sota 22b. vgl. j. Sota 5, 5. Berach. 9, 4 u. a. St.
[2]) Math. 26, 59—62.

brechen und in drei Tagen einen anderen bauen, der nicht mit Händen gemacht sei. Aber ihr Zeugnis stimmte noch nicht überein«[1]).

Bei aller Abweichung in einzelnen nicht ganz unwesentlichen Punkten stimmen doch die beiden Berichte in der Hauptsache überein: daß die Anklage wegen Gotteslästerung auf Grund eines Ausspruches erhoben wurde, der Jesu erst nach seinem Tode von dem Hellenisten Stephanus in den Mund gelegt und um dessen Willen letzterer gesteinigt wurde[2]). Denn daß ihn Jesus in Wirklichkeit getan, wird ja selbst von beiden Evangelisten, insbesondere von Marcus, mit dem größten Nachdruck bestritten. Bei Lucas findet sich denn auch diese Anklage nicht vor. Nach ihm war gleich die erste Frage, welche »die Ältesten des Volkes, die Hohenpriester und die Schriftgelehrten« an ihn richteten: »Bist du Christus«[3])? — Auch bei Matthäus und Marcus fragt der »Hohepriester« Jesum, ohne sich weiter um die Aussage der Zeugen, die ihm unwesentlich scheint, zu kümmern, direkt: »Bist du Christus, der Sohn Gottes«[4])? — Das war tatsächlich die eigentliche und ausschließliche Anklage. Sie genügte vollkommen, um seine Verurteilung herbeizuführen: Sich zum Messias erklären, hieß Gotteslästerer und Aufruhrstifter sein. Das wurde selbst nach Matthäus und Marcus als die alleinige Ursache seiner Kreuzigung angesehen: »Und oben zu seinen Häupten,« so heißt es da, »setzten sie die Ursache seines Todes und war geschrieben: dieses ist Jesus, der Judenkönig«[5]).

Und wie lautet bei Lucas die Anklage vor Pilatus?

---

[1]) Marc. 14, 55—59.

[2]) Ap. 6, 14; 7, 48.

[3]) Luc. 22, 66—67.

[4]) Matth. 26, 63; Marc. 14, 61.

[5]) Mt. 27, 37: καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς τὴν αἰτίαν κτλ. Und Mc. 15, 26: καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη κτλ.

»Sie fingen an, ihn zu verklagen und sprachen: diesen finden wir, daß er das Volk abwendet und verbietet, dem Kaiser die Steuer zu zahlen und spricht, er sei Christus, König«[1]).

Lautete aber die Anklage auf Empörung gegen den Kaiser und war somit der Statthalter in erster Linie verpflichtet einzuschreiten, wie er ja sonst bei ähnlicher Gelegenheit mit der Exekution rasch zur Hand war, so ist davon im Falle Jesu nichts zu verspüren. Er muß vielmehr mit aller Macht dazu erst gedrängt werden. — Wir sehen hier nämlich die Evangelisten einen ganz merkwürdigen Wetteifer mit einander entwickeln, um jede Blutschuld von Pilatus ab- und den Juden aufzuwälzen. Am wenigsten beteiligt sich noch an diesem Wetteifer das Evangelium nach Marcus. Aber schon bei Matthäus ist es das von dem Hohenpriester und den Ältesten aufgestachelte Volk, welches nach dem Blute Jesu lechzt und ungestüm seine Kreuzigung fordert. Pilatus aber wäscht sich vor dem Volke die Hände und spricht: »ich bin unschuldig an dem Blut dieses Gerechten; es ist eure Sache«[2]).

Diese Darstellung ist sicherlich keine authentische. Sie stammt aus einer Zeit, die auf jene der Kreuzigung Jesu schon weit zurückblickt, so daß der Verfasser von Dingen, die sich damals ereigneten und noch in seiner Zeit nachklangen mit Recht schreiben konnte: »bis auf den heutigen Tag«[3]); oder: »Solches ist eine allgemeine Rede bei den Juden bis auf den heutigen Tag«[4]).

Und wie sträubt sich Pilatus erst bei Lucas, Jesum dem Kreuzestod zu überliefern. Er findet durchaus kein todeswürdiges Verbrechen an ihm und er bemüht sich wiederholt, ihn freizugeben. Aber die Juden schreien immer wieder: kreuzige, kreuzige ihn! Noch mehr: er hatte ihn

[1]) Luc. 23, 2.
[2]) Matth. 27, 24.
[3]) Matth. 27, 8.
[4]) Matth. 28, 15.

zu Herodes geschickt und »auch dieser hatte nichts Todeswürdiges an ihm gefunden«[1]). Und weiter, Herodes, vor welchem Jesus nach der Enthauptung des Johannes aus Furcht, gleichfalls von ihm getötet zu werden, geflohen war; er war voll Freude, »als er Jesum sah, denn er hätte ihn längst gern gesehen, denn er hatte viel von ihm gehört«[2]). — Es ist wahr, Lucas hat dafür gesorgt, daß man ihm hier keinen krassen Widerspruch nachweisen könne. Denn bei einer früheren Gelegenheit, wo er den über die Nachricht von den Taten Jesu erschrockenen Herodes sagen läßt: »Johannes habe ich getötet; wer ist aber dieser, von dem ich solches höre?« fügt er hinzu: »Und er begehrte ihn zu sehen«[3]). Wie man sieht, hat sich Lucas hier vorsorglich gedeckt; allein man merkt die Absicht, die dahin geht, den überlieferten Stoff einer bestimmten Tendenz zuliebe solange zu meistern, bis er ihr gefügig geworden. Man denke: der »Fuchs Herodes«, der Henker des Johannes, vor welchem Jesus, von den Pharisäern gewarnt, flieht; er sehnt sich nach dem Anblick Jesu und findet ihn ebensowenig schuldig, wie Pilatus[4])!

Noch größer als bei Matthäus und Lucas sind bei Johannes die Anstrengungen, die Pilatus macht, um Jesus den blutgierigen Händen der Juden zu entreißen, jede Mitschuld an seinem Tode weit von sich zu weisen und jene als die einzig Schuldigen hinzustellen. Allein, was er auch versuchen mag, ihn frei zu machen, es ist vergebens. Die »Juden« verlangen ungestüm seine Kreuzigung, mit dem Kaiser drohend und schreiend: »Läßt du diesen los, so bist du des Kaisers Freund nicht. Denn wer sich zum König macht, der ist wider den Kaiser«[5])!

---

[1]) Luc. 23, 14 u. 15.
[2]) Luc. 23, 8.
[3]) Luc. 9, 9.
[4]) Luc. 23, 8 u. 15.
[5]) Joh. 19, 6–12.

So sehen wir denn in der ganzen evangelischen Geschichte, soweit sie das Verhältnis des Judentums zu Jesus behandelt, die Tendenz vorherrschen, die »Schriftgelehrten und Pharisäer«, und in der Folge das gesamte jüdische Volk als den Erzfeind und unversöhnlichen Gegner Jesu darzustellen, eine Tendenz, die erst im zweiten Jahrhundert zur allgemeinen Geltung sich durchgerungen hatte.

Auch die Schilderungen des Kreuzestodes Jesu, wie sie uns in den kanonischen Evangelien vorliegen, verraten deutlich Spuren späterer, umgestaltender Hände. — Zunächst fällt es stark auf, daß von dem »Ärgernis des Kreuzes«, gegen welches Paulus noch so schwer ankämpfen muß, in dem kanonischen Evangelien kaum mehr die Rede ist; ferner, daß mit dem Augenblicke, wo Jesus zum Opfertod geführt wird, es von den Juden recht stille wird; und während Pilatus soviel Sympathie und Mitgefühl für Jesus an den Tag gelegt und seine Freilassung durchzusetzen sich bemüht hatte, sind es seine Kriegsknechte, die ihn mit ausgesuchter Grausamkeit martern und mit Hohn und Spott seinen letzten Atemzug vergiften. Von den Juden aber ist kaum im Vorbeigehen mehr die Rede. Bei Lucas sind es die »Oberen« des Volkes, bei Marcus »die Hohenpriester und Schriftgelehrten«, bei Matthäus »die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten«, die, als er am Kreuze hing, »spöttische Reden führten«. Bei dem vierten Evangelisten aber, der bis dahin die »Juden« nicht blutdürstig genug schildern konnte, fehlen die letzteren bei der Kreuzigung. Die Kriegsknechte des Pilatus haben jetzt ihre Rolle übernommen und üben unerhörte Rache. Und wofür? Was hat er ihnen getan? Und hat ihn ihr Gebieter Pilatus nicht für unschuldig erklärt? Hat er ihn nicht freigeben wollen? — Doch stellen wir die Frage richtiger: war es überhaupt notwendig, den Kreuzestod Jesu unter soviel Marter und Hohn erfolgen zu lassen, wie ihn die Evangelien übereinstimmend darstellen? — Darauf gibt

es nur eine befriedigende Antwort: Mit der Verurteilung Jesu beginnt ein neues, auf ganz anderen Prämissen aufgebautes Kapitel der evangelischen Geschichte, das erst in einer Zeit abgefaßt wurde, in der nicht mehr das Leben und Wirken, sondern der Opfertod und die Auferstehung im Mittelpunkt des Interesses standen; in der, dank der weitausgreifenden paulinischen Missionsarbeit, das Bild von dem leidenden Messias bereits weiten Kreisen vertraut gemacht worden war; in der man nicht mehr mit den Synoptikern das Evangelium Jesu von der Taufe des Johannes sondern mit Paulus von dem Kreuzestod den Anfang nehmen ließ.

Opfertod und Auferstehung Jesu bilden jetzt das neue Evangelium, von welchem aus Paulus die jüdisch-nationale Welt aus allen Angeln hebt und Jesum zum Weltheiland macht. Das war die erlösende Botschaft, die er empfangen und weitergibt: »daß Christus gestorben sei für die Sünden der Menschen nach der Schrift«[1]). Somit war das Martyrium Jesu unerläßlich für das Heil der Welt; es war der Ratschluß Gottes, verheißen durch die Propheten. Und so mußte er die Prophezeiungen bis auf das Tüpfelchen vom i erfüllen, den Kelch der Leiden, wie vorgeschrieben, bis zur Neige leeren. Er mußte, da er die Erfüllung der Weissagung von dem leidenden Knecht Gottes war, allen Jammer, allen Spott und Hohn und alle Marter über sich ergehen lassen, die dem Knecht Gottes durch den Mund des Propheten auferlegt wurde. Daher die Begleiterscheinungen seines Kreuzestodes, daher die Qualen auf seinem letzten Gange, die er alle erdulden mußte: »daß die Schrift erfüllt würde«.

Der evangelische Bericht von dem Kreuzestode Jesu

1) 1 Kor. 15, 3: Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, κατὰ τὰς γραφάς. Cf. Gal. 1, 4; 2 Kor. 8, 9; Röm. 4, 25; 15, 21; Hebr. 2, 14, 17; Phil. 1, 6—9; 1. Tim. 2, 6; Tit. 2, 14 u. v. a. St.

ist ganz zweifellos erst unter dem mächtigen und suggestiven Einfluß dieser erlösenden paulinischen Botschaft, die von dem »Christus nach dem Fleische« völlig absah und sich ausschließlich mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus beschäftigte[1]), geschrieben worden. Und da er im ständigen Hinblick auf die einschlägigen prophetischen Stellen abgefaßt und der Leidensweg Jesu diesen nachgezeichnet wurde, so mußte die Zeichnung eine stereotype werden: daher die beobachtenswerte Übereinstimmung in diesem Punkte bei allen vier Evangelien.

Und ist es nicht bezeichnend genug, daß gerade Lucas es ist, der diese Paulinische Botschaft von dem leidenden Messias und seinem Opfertod in auffälliger Weise vorbereitet? Nach ihm erschien der Auferstandene zuerst zweien seiner Jünger auf dem Wege nach Emmaus und sprach zu ihnen: »O ihr Unverständigen und trägen Herzens, zu glauben, was die Propheten geredet haben; mußte nicht Christus solches leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen?« Hierauf legte er ihnen, von Moses und allen Propheten anfangend, »alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren«[2]). Dann erschien er den Aposteln in Jerusalem und sprach zu ihnen: »Das ist es, was ich euch gesagt habe, da ich noch bei euch war, es müsse alles erfüllt werden, was von mir im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen geschrieben steht. Darauf öffnete er ihnen das Verständnis, die Schrift zu verstehen und sagte ihnen: Also ists geschrieben und also mußte der Christ leiden und auferstehen von den Toten am dritten Tag«[3]).

Davon aber, daß der Auferstandene seinen Jüngern eine solche Aufklärung über die Notwendigkeit seines Leidens, um in seine Herrlichkeit einzugehen, gegeben, wissen

[1]) 2 Kor. 5, 16.
[2]) Luc. 24, 25 u. 26.
[3]) Luc. 26, 44—46.

die übrigen Evangelien nichts. Das ist genuin paulinische Auffassung, wie denn die ganze evangelische Darstellung der Kreuzigung und Auferstehung aus dieser Quelle geflossen[1]). Hier gab es sonst keine ursprüngliche sichere Überlieferung. Die Jünger Jesu waren von der über sie hereingebrochenen Katastrophe zerschmettert, und es mußte lange gedauert haben, bis sie sich wieder gefaßt und auf neuer Grundlage ihre messianischen Hoffnungen aufgebaut hatten: auf der Grundlage der Kreuzigung und Auferstehung. — Liest man aber die beiden letzten Kapitel der Evangelien, so gleitet man glatt von der Kreuzigung Jesu zur Wiedersammlung seiner Anhänger hinüber, nicht ahnend, daß dazwischen eine ganze Welt neuer Gedanken liege, daß sich erst im Paulinismus die Vorstellung von dem Opfertod und der Auferstehung zur Idee der Welterlösung verdichtete, die nachträglich in den Evangelien zum Ausdruck gebracht wurde. — Sieht man näher zu, so findet man es selbst bei Marcus und Lucas angedeutet, daß der Glaube an die Auferstehung Jesu, an welchen Paulus sich mit soviel Inbrunst klammert, nicht aus den Kreisen der Apostel hervorgegangen ist, sondern in dieselben hineingetragen wurde. Beide Evangelisten berichten, daß die Apostel diesem Glauben Zweifel entgegenbrachten, die von dem Auferstandenen bezwungen werden mußten: er schalt sie trägen Herzens, daß sie den Weissagungen nicht Glauben schenken wollten[2]). Er schalt ihren Unglauben und ihres Herzens Härtigkeit, daß sie nicht geglaubt hatten denen, die ihn gesehen hatten auferstanden«[3]).

War aber der paulinische Christus das gottgewollte Opferlammm, das gerne der Welt Sünden auf sich nahm, so konnten die Juden, sofern sie ihn nach dem Ratschlusse

[1]) Das geht unverkennbar aus 1 Kor. 15, 3—8 hervor.
[2]) Luc. 24, 25.
[3]) Marc. 16, 14.

Gottes der Schlachtbank auslieferten, wohl Opferer, aber keine Schlächter sein. Ihre Mitwirkung hatte sonach mit der Verurteilung Jesu ein Ende erreicht. Und so verschwinden sie denn auch, selbst nach den Evangelien, fast gänzlich vom Schauplatze der Kreuzigung.

Aber die Leiden und die Schmach, die dem Knecht Gottes zum Zwecke der Welterlösung durch den Mund der Propheten auferlegt wurden, durften Jesu, sollte seine Messianität gegen jeden Zweifel gefeit sein, nicht erspart bleiben. Er mußte alle einschlägigen Prophezeiungen buchstäblich erfüllen. Wer aber sollte die Henkerarbeit verrichten, »daß die Schrift erfüllt werde?« Es blieb also nichts übrig, als die Kriegsknechte des Pilatus damit zu betrauen.

Diese Auffassung von dem Opfertod Jesu und der Beteiligung der Juden daran teilten noch die frommen Kirchenlehrer in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und sie sahen den letzteren gern ihre »Mitschuld« nach, wenn sie sie bereuten. Hier ein klassisches Beispiel. Bei Justin Martyr sprechen die Juden: »Ja, wenn der Vater wollte, daß Jesus solches leide, um durch seine Wunden dem Menschengeschlecht Heilung zu bringen, dann hätten wir doch nicht unrecht gehandelt.« Worauf Justin: »Gewiß, wenn ihr eure Sünden bereut, ihn als den Christus anerkennt, seine Gebote haltet und diese eure Entschuldigung vorbringt, wird euch Vergebung der Sünden«[1]).

Am wenigsten aber findet sich bei Paulus eine Anklage gegen die Juden, daß sie Jesum mit ihrem Hasse verfolgt oder gar dem Kreuzigungstod überliefert hätten. Besäßen wir nicht die kanonischen Evangelien, die weit jünger als die paulinischen Briefe sind, wir wüßten weder aus den letzteren, noch aus den sonstigen neutestamentlichen Briefen, noch auch aus der Apokalypse etwas über eine jüdische Verfolgung Jesu. Ist es wohl anzunehmen, daß Paulus, wofern ihm das in den kanoni-

[1]) Dial. c. 95.

schen Evangelien geschilderte so haßerfüllte Verhalten der Juden Jesu gegenüber bekannt gewesen wäre, davon geschwiegen hätte? Er spricht aber nur von dem Unglauben und der Blindheit der Juden, jedoch niemals davon, daß sie mit ungestümem Wüten auf Pilatus einstürmten, ihm ins Ohr schreiend: »Kreuzige, kreuzige ihn!« Wie konnte Paulus, hielt er, wie die kanonischen Evangelien, die Juden für die eigentlichen Mörder Jesu, ihnen »das Zeugnis geben, daß sie für Gott eifern, wenn auch mit Unverstand«[1])? Und selbst da, wo er einmal von jenen spricht, die Jesum gekreuzigt haben, hat er sicherlich nicht die Juden darunter verstanden. Die betreffende Stelle lautet: »Davon wir aber reden, das ist dennoch Weisheit bei den Vollkommenen, nicht eine Weisheit dieser Welt, auch nicht der Obersten dieser Welt[2]), welche vergehen, sondern wir reden von der heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes, welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit, welche keiner von den Obersten dieser Welt erkannt hat[3]); denn wo sie die erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt«[4]). — Wer möchte sich wohl zu behaupten getrauen, Paulus habe hier unter den Obersten dieser Welt die »Schriftgelehrten und Pharisäer« oder das jüdische Volk gemeint?

Nun wird man mir sicher einwenden, daß doch Paulus selbst, als er noch »über die Maßen für das väterliche Gesetz eiferte«, »die Gemeinde Gottes«, wie er dies offen im Galaterbrief bekennt und wie die Apostelgeschichte es weiter ausführt und ausschmückt, »über die Maßen verfolgte und verstörte«. Allein diese Verfolgung galt, wie noch näher gezeigt werden soll, keineswegs dem

[1]) Röm. 10, 2.

[2]) οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου.

[3]) οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων αἰῶνος τούτου ατλ.

[4]) 1 Kor. 2, 6—8.

Christusglauben, sondern dem jüdisch-hellenistischen Antinomismus, der schon nach der Kreuzigung Jesu ungestüm in die christliche Gemeinde eindrang. — Die gesetzesfreie Predigt des Stephanus — nicht die Anhängerschaft an Jesus — führte zu einem Volksauflauf, dem letzterer zum Opfer fiel. Und an diesem Aufruhr beteiligte sich der gesetzeseifrige Saulus in hervorragender Weise[1]) und empfand, wie die Apostelgeschichte hervorhebt, Befriedigung über den Tod des Stephanus. — Daß diese Verfolgung ausschließlich gegen die gesetzesfreien Hellenisten sich richtete und nicht gegen die gesetzestreuen Anhänger Jesu, geht unzweideutig daraus hervor, daß die letzteren von ihr garnicht berührt wurden, da ja ihre Häupter, die Apostel, unangefochten in Jerusalem bleiben durften, während der Anhang des Stephanus auswandern mußte.

Man hat sich aber von Anbeginn mit der Apostelgeschichte daran gewöhnt, in jüdischen Verfolgungen antinomistischer Tendenzen stets »jüdische Christenverfolgungen« zu sehen, und so merkte und merkt man bis auf den heutigen Tag nicht mehr, daß die gesetzestreue urchristliche Gemeinde den jüdisch-hellenistischen Antinomismus nicht minder verfolgte, als es das pharisäische Judentum tat.

Ich kann also aus den paulinischen Briefen, den ältesten christlichen Dokumenten, ich mag sie drehen und wenden wie ich will, die Überzeugung schlechterdings nicht gewinnen, daß das jüdische Volk Jesum verfolgt oder gar der Schlachtbank überliefert habe. Ich habe vielmehr allen Grund zu vermuten, daß Paulus selber diese Überzeugung nicht gehegt; denn was konnte ihn hindern, sie in seinem harten Kampf gegen »jüdischen Unglauben und jüdische Blindheit« zum Ausdruck zu bringen?

[1]) App. 8, 1: Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ (Στεφάνου).

Wenn aber Paulus die »Obersten dieser Welt« als die Henker Jesu bezeichnet, so hat er darunter ebensowenig, wie die Apokalypse unter dem »Würger des Lammes« das jüdische Volk gemeint.

Wer ist denn dieser Würger in der Apokalypse, dieser ingrimmige Verfolger Jesu[1]), der vom Blute der Heiligen trieft? Es ist »die große Babylon, die Mutter der Buhlerei und aller Gräuel auf Erden; das Weib, daß auf den sieben Bergen sitzt, trunken von dem Blut der Heiligen und von dem Blut der Zeugen Jesu«[2]): das weltversündigende und weltverschlingende Rom, die Verkörperung des Antimessias in den Augen des Apokalyptikers wie in jenen der Juden!

[1]) Apok. 17, 14.
[2]) Apok. 17, 5—9.

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von V. Aptowitzer.

(III. Fortsetzung).

Aus der Genisah ist noch ein anderer wertvoller Schatz gehoben worden: eine umfangreiche Sammlung gaonäischer Responsen, die ebenfalls von L. Ginzberg herausgegeben wurde[1]).

Die Sammlung besteht aus 47 Fragmenten, die der Cambridger Bibliothek, der Bodlejana (9), dem British Museum (2) und einer Privatsammlung (1) entnommen sind. Die ersten 18 Fragmente (S. 1—165) hat Ginzberg schon früher in JQR. XVI—XX veröffentlicht.

Eigentliche Responsen enthalten blos 34 Fragmente. S. 56—71 enthalten Verzeichnisse von Responsen, N. 10 (S. 87—88) Fragment eines Briefes aus Bagdad, N. 34 (S. 272) ein Stück vom משתה des R. Nissim, N. 35 (S. 278 bis 279) Fragment eines Schreibens R. Scheriras od. R. Hais an Jehuda Alluf aus Kairuan, N. 39—43 Stücke der She'elthoth mit den in den Ausgaben fehlenden דרשות, N. 44—45 Stücke aus Halachoth Gedoloth, 46 Fragment von הלכות קצובות, 47 ein Blatt Halachoth unbekannter Herkunft.

Die Einleitungen, die der Herausgeber den einzelnen Fragmenten vorausschickt, enthalten Inhaltsangabe, Untersuchungen über die Autorschaft und Angaben über das anderweitige Vorkommen der einzelnen Responsen. Die Texte sind mit Quellennachweisen, den notwendigsten Kor-

[1]) Geonica by Louis Ginzberg II, Genizah Studies. (Texts and Studies of the Jewish theological Seminary of America, vol. II). New York 1909.

rekturen und sonstigen kurzen Bemerkungen versehen. Es zeigt sich hier die gründliche Sachkentnis des Herausgebers und seine große Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur.

Ein Verzeichnis der Responsen nach der Ordnung des Schulchan Aruch, ein Index der erklärten Talmudstellen, ein ausführliches Namen- und Sachregister erleichtern die Benützung des Buches. Die 7 Seiten Ergänzungen und Berichtigungen zeigen den Fleiß des Herausgebers und sein Bestreben, möglichst Vollkommenes zu bieten.

Wie die gaonäische Literatur im allgemeinen, ist auch diese neueste Sammlung gaonäischer Texte in erster Reihe für den Talmudisten und Halachaforscher von Wichtigkeit. Hierin liegt ihre eigentliche Bedeutung. Bekanntes erscheint hier in anderer, oft besserer Textgestalt und des ganz neuen bietet unsere Sammlung nicht wenig. Manches davon ist recht auffallend. So wird — um nur das Auffallendste hervorzuheben — in Responsum N. 5 auf S. 195 gegen die Übereinstimmung aller bekannten Quellen[1]) erklärt, daß das Verbot Deut. 22, 10 buchstäblich zu fassen ist und daß daher andere Arbeiten — der Gaon spricht von Dreschen — mit ungleichartigen Tieren gestattet sind.

Aber auch die Philologen und Historiker kommen bei unserer Sammlung auf ihre Rechnung, besonders die letzteren. Sie lernen neue Namen kennen, erfahren von Beziehungen zwischen Babylonien und Palästina sowie zwischen ersterem und Europa und finden im allgemeinen reiche Aufschlüsse zur Kenntnis der gaonäischen Zeit. Auch das liturgische, das in unserer Sammlung reichlich vertreten ist, ist in dieser Beziehung von Wichtigkeit.

Die in den Einleitungen zu den einzelnen Fragmenten gewonnenen Resultate hat Ginzberg vielfach vertieft und

[1]) Vgl. jedoch meine Bemerkung zu dieser Stelle.

erweitert und in einem besonderen Band zusammengefaßt[1]).

Dieser Band zerfällt in zwei ungleiche Teile. Der zweite, größere Teil (S. 72—207) bietet eine Übersicht über die halachische Literatur der Gaonim. Ich hebe hervor die Ausführungen über: Plan und Zweck der Sche'eltoth (S. 86—95); die Sche'eltoth und der Jeruschalmi (S. 78—86), mit dem fast vollständig gelungenen Nachweis, daß es für die Annahme, R. Achai habe den Jeruschalmi benützt, keinen einzigen sicheren Anhaltspunkt gibt; die Abhandlung über die Halachoth Gedoloth (S. 95—111): ihr Autor ist R. Jehudai; die Abhandlung über Seder Rab Amram (S. 119—154); Saadjas Bedeutung in der Halacha (S. 162—167): Saadja der bedeutendste halachische Autor der gaonäischen Zeit; Ursprung der Sammlungen gaonäischer Responsen (S. 182—200), mit einem sehr nützlichen Verzeichnis der gaonäischen Zitate in den 3 gedruckten Werken ben Barsillais, in Machsor Vitry und Schibbole ha-Leket.

Im ersten Teil (S. 1—72) behandelt Ginzberg einige historische Fragen betreffend die gaonäische Zeit. Hervorzuheben sind besonders die Ausführungen über: die wesentlichen Züge des Gaonats (S. 6—14), die Konflikte zwischen dem Exilarchat und dem Gaonat von Pumbaditha (S. 14—22, 62—66), den Bericht Nathan ha-Bablis.

Von den Resultaten Ginzbergs sind viele absolut sicher. Zu diesen gehören auch die meisten der zahlreichen Berichtigungen der Irrtümer Isaak Halevys. Die nicht sicheren Aufstellungen G.'s sind teils nicht genügend bewiesen, teils direkt abzulehnen.

Ich hoffe auf den ersten Band der Geonica in einem anderen Zusammenhang ausführlich zurückkommen zu

[1]) Geonica by Louis Ginzberg I, The Geonim and their halakic writings (Textes and Studies of the Jewish theological Seminary of America, vol. I). New York 1909.

können. Hier will ich nur bemerken, daß Ginzbergs Arbeit, die durch tiefes Eindringen, großen Scharfsinn und große Gelehrsamkeit sich auszeichnet, soviel des Neuen, Interessanten und Anregenden bietet, daß sie selbst von denjenigen, welche den Aufstellungen des Verfassers nicht zustimmen, als ein äußerst wertvoller Beitrag zur gaonäischen Geschichte und Literaturgeschichte anerkannt werden muß.

Zwei Themata dieser Geschichte behandelt S. Poznanski in seiner Schrift Studien zur gaonäischen Epoche[1]): 1. das Verhältnis der Gaonim zum Jeruschalmi und 2. die Allufim oder ראשי כלות.

In der ersten Abhandlung (S. 3—44) beschränkt sich Poznanski auf eine Zusammenstellung und Prüfung der älteren Ansichten und Angaben, ohne neues zu bieten. Er gelangt zu folgendem Resultat: 1. Der erste Gaon, der den Jeruschalmi benützt hat, ist R. Acha, der Verfasser der She'eltoth. 2. Im allgemeinen haben die älteren Gaonim den Jeruschalmi wenig benützt. — Punkt 1 erweist sich durch den Nachweis Ginzbergs als unsicher. Gegen Punkt 2, die Ansicht Rapoports und Frankels, der sich auch Ginzberg[2]) anschließt, ist eine Anzahl bisher nicht berücksichtigter gaonäischer Entscheidungen geltend zu machen, die, auf ihr Verhältnis zum Jeruschalmi untersucht, ein positives Resultat ergeben dürften. Einige darauf bezügliche Hinweise findet man in meinen Einzelbemerkungen zu Ratners Pessachim und Ginzbergs Geonica.

Wichtig und verdienstlich ist die Veröffentlichung und Übersetzung des arabischen Genizahfragments, das vielleicht ein Stück aus einem alten Kommentar zum Jeru-

---

[1]) ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים, Studien zur gaonäischen Epoche, Heft I, Warschau 1909. Separatabdruck aus Hakedem I, II.

[2]) Geonica I, S. 77, Note 2.

schalmi ist. Dieses Fragment ist nachher auch in Ginzbergs Yerushalmi Fragments, S. 298—301, veröffentlicht worden.

In der zweiten Abhandlung (S. 45—67) bespricht P. zuerst die Einrichtung der babylonischen Lehrhäuser und gibt dann eine sehr fleißige, sehr sorgfältige und sehr nützliche Zusammenstellung aller Nachrichten über die Allufim oder ראשי כלה. Hier zeigt sich Poznanskis gewohnte Gründlichkeit.

Probleme der Literaturgeschichte in weiterem Sinne behandeln Guttmann, Rosenthal und Schwarz.

Guttmann gibt in der jüngsten Programmarbeit des Budapester Rabbinerseminars die ersten zwei Abschnitte einer »Einleitung in die Halacha«[1]). Der erste Abschnitt handelt über die Bedeutung des Wortes Halacha und der damit verwandten Termini. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Entwicklungsgang der Halacha: welche Prinzipien und welche Autorität waren für die Dezision, für die Fixierung der Halacha maßgebend?

Auf die letztere Frage antwortet G.: »Die auf alle Fragen des Lebens sich erstreckende Halacha kann ihren einheitlichen Charakter nicht anders als durch einheitliche Behandlung und zentrale Verfügungen bewahrt haben. Einen gesetzbestimmenden Mittelpunkt muß es zu allen Zeiten gegeben haben«. Mit dem Auftreten Schammais und Hillels wurde das halachische Zentrum in zwei selbständige, mit gleicher Autorität ausgestattete Schulen oder Behörden gespalten. Erst in Jabneh wurde die Einheit der Halacha wiederhergestellt.

Die erste Frage beantwortet G. folgendermaßen: Die Halacha »ist innig mit dem Leben verbunden; die das Gesetz betreffenden Deutungen sind keine bloße geistige

[1]) Zur Einleitung in die Halacha. Von Prof. Dr. Michael Guttmann. Erstes Heft. Budapest 1909. Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Preßburg (32. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest).

Schulgymnastik, sie bilden vielmehr die Überbrückung zwischen dem Buchstaben und der Praxis. Eine Darstellung des Entwicklungsganges der Halacha dürfen wir nicht ausschließlich aus ihren theoretischen Elementen konstruieren; wir müssen, um richtig und gerecht urteilen zu können, den geschichtlichen Hintergrund genau kennen lernen«.

Diese These zu begründen und im einzelnen nachzuweisen, wird die Aufgabe der folgenden Kapitel sein, die gewiß viel neues und interessantes bringen werden, die eigentlichen »Bausteine zu einer allgemeinen Einleitung in die Halacha«. Die uns vorliegenden zwei Abschnitte erledigen blos die notwendige Vorarbeit, ohne wesentlich neues zu bieten. Daß aber schon die Zusammenstellung und Erörterung des terminologischen Materials sehr verdienstlich ist, braucht kaum gesagt zu werden.

Wie Guttmann das Werden der Halacha, so versucht L. Rosenthal in seinem Buche »Über den Zusammenhang der Mischnah«[1]), von dem jetzt der erste Teil in zweiter Auflage erschienen ist, die Entstehung der Halachaordnung aus geschichtlichem Hintergrund zu erklären. Dieser Hintergrund ist nach R. der Kampf des Pharisäismus gegen den Sadduzäismus. Nach R. hat es schon vor Schammai und Hillel zwei antisadduzäische Mischnahordnungen gegeben. Die erste, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor der gewöhnlichen Zeitrechnung, enthielt nur »die allgemeinen Kundgebungen gegen die Feinde der mündlichen Lehre«. Die zweite, spätestens von Schemaja und Abtalion herrührend, ging mehr ins einzelne, indem sie die älteren ausführlichen Schilderungen kürzte und so die Streitpunkte

[1]) Über den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte von Rabbiner Dr. Ludwig A. Rosenthal. Erster Teil: Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillel's. Straßburg 1909. Verlag von Karl J. Trübner. Preis 5 Mk.

durch einzelne Halachasätze im Sinne der Überlieferung zu entscheiden suchte.

Dies der Kern der Rosenthalschen Hypothese, die er selbst als Vermutung und kühnen Versuch bezeichnet.

Die Kühnheit liegt aber nicht in der Annahme antisadduzäischer Tendenz als Antrieb, den Stoff der mündlichen Lehre zu ordnen. Gewichtige Gründe, wie gegen die Geigersche Hypothese von der halachaschaffenden Wirkung des Antisadduzäismus, können gegen die Rosenthalsche Modifizierung dieser Hypothese in die Annahme der Zurückweisung des Sadduzäismus als halachaordnendes Motiv nicht geltend gemacht werden. Diese Annahme hat sogar vieles für sich.

Soweit ist Rosenthals Hypothese sehr brauchbar und gar nicht kühn. Die Kühnheit beginnt erst mit der Übertreibung, mit der Annahme, daß die aus gegensadduzäischer Tendenz entstandene Halachaordnung auch die erste und älteste war. Dies ist aber nicht mehr kühn, sondern einfach undenkbar. Schon aus der bloßen Beschäftigung mit Lehrsätzen ergeben sich notwendig und unbeabsichtigt gewiße Aneinanderreihungen, Zusammenstellungen und Gruppierungen, besonders wenn diese Lehrsätze keine philosophische Grübeleien und abstrakte Spekulationen, sondern Satzungen für die Praxis, Gesetze für das Leben sind. Wie hat die autoritative Schule oder Behörde in Fragen des Tempeldienstes und der Reinheitsgesetze entscheiden, die Gesetze über Mein und Dein, Schuldner und Gläubiger, Schaden und Ersatz handhaben können, ohne daß aus der praktischen Anwendung auch eine gewisse Ordnung der Lehrsätze sich ergeben hätte? Bleiben wir bei der Rechtsprechung. Der Richter urteilt im Falle A nach dem Prinzip a, dasselbe Prinzip muß er auch in den Fällen B, C... X anwenden. Die Fälle A...X wiederholen sich aber während seiner Praxis mehrmals, so daß infolge des Assoziationsgesetzes der Rechtsfall A beim Richter die Vorstellung

der Fälle B, C ... X auslöst. Ist nun der Richter zugleich Lehrer, so kann er — auch dies ist ein psychologisches Gesetz — seinem Schüler die Entscheidung in den Fällen A ... X nur in der Weise überliefern, daß er bei der Behandlung des Falles A nach dem Prinzip a auch die anderen nach demselben Prinzip zu beurteilenden Fälle heranzieht. Die Zusammenstellung der Fälle A ... X mit dem gemeinsamen Entscheidungsprinzip a, der Fälle A^1 .. X^1 mit dem Prinzip a^1 usw. ergibt sich auf diese Weise naturnotwendig ohne äußere Veranlassung. Halachaordnungen nach naturgemäßen, inneren Prinzipien sind also so alt wie die Halacha selbst. Sie sind aus Theorie und Praxis von selbst herausgewachsen. Dies bedarf ebensowenig eines Beweises wie jedes andere psychologische Gesetz.

Später entstanden nach literarisch-künstlichen Prinzipien gemachte Ordnungen, die die ursprünglichen naturgemäßen Zusammenhänge oft zerrissen und sprengten. Das nächstliegende literarische Ordnungsprinzip ist die Reihenfolge der Gesetze in der Schrift. Die Ordnung nach dem Seder Mikra darf daher als die älteste künstliche Halachaordnung angesehen werden. Daß später auch der Kampf gegen den Sadduzäismus und andere Häresien künstliche Halachaordnungen ins Leben gerufen, ist nicht unwahrscheinlich. Soviel kann man von der Rosenthalschen Hypothese behalten und nützlich verwenden.

Auch die Ausführungen R.'s über die Rücksicht auf das Gedächtnis als Ordnungsprinzip: nach gewissen Schlagwörtern, Zahlenverhältnissen, End- und Stabreim und dgl. enthalten ebenfalls ein Körnchen Wahrheit. Daß die Ordnung nach innern Gesichtspunkten als die älteste und ursprünglichste angesehen werden muß, ist oben ausgeführt worden.

»Ich würde mich — versichert R. — glücklich schätzen, sollte es mir gelungen sein, etwas zur inneren Einleitung

in die Geschichte der Mischnah geboten zu haben«. Dies ist ihm in der Tat gelungen. Denn etwas, u. z. Interessantes und Anregendes, bietet R.'s Arbeit auch demjenigen, der sich seiner Hypothese gegenüber ablehnend verhält.

Die Halacha ist die »Überbrückung zwischen dem Buchstaben und der Praxis«. Bei der Untersuchung einer Brücke ist aber die wichtigste Frage die nach den Pfeilern, auf denen sie ruht. So ist auch die Untersuchung über Beschaffenheit und Tragfähigkeit der Pfeiler der mündlichen Lehre, d. i. der hermeneutischen Regeln die erste und wichtigste Aufgabe einer Geschichte der Halacha. Mit dieser Aufgabe beschäftigt sich seit mehreren Jahren Rektor A. Schwarz[1]). Seine jüngste Arbeit auf diesem Gebiete behandelt die dritte Middah, den Binjan Ab und die mit ihm verwandten hermeneutischen Regeln[2]).

Das Buch zerfällt in drei Teile. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Auffassung des Binjan Ab bei den älteren Methodologen und Erklärern der Baraitha des R. Ismael. In dieser Auseinandersetzung ist dem scharfsinnigsten Sifrakommentator, dem RABD, der erste Platz und der breiteste Raum gewidmet. Schwarz findet bei den Methodologen, die mehr mit den zwei Formen des Binjan Ab: מכתוב אחד und משני כתובים als mit dessen eigentlichem Wesen sich beschäftigen, auf die Frage: was ist der B. A.? keine befriedigende Antwort. Er steigt daher zu den Quellen hinauf, um aus der Anwendung der Middah ihr Wesen zu erschließen.

Diese Untersuchung, der Hauptzweck des Buches, wird aber nicht schon jetzt in Angriff genommen. Der Verfasser

[1]) Die hermeneutische Analogie in der talmud. Literatur (1897). Der hermeneutische Syllogismus in der talmud. Literatur (1901).

[2]) Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik. Von Rektor Prof. Dr. Adolf Schwarz. Wien 1909 (XVI. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien).

hält es für notwendig, zuerst das Verhältnis des מה מצינו zum B. A. zu beleuchten. Da aber der מה מצינו-Schluß nichts anderes als eine der vielen Formen des Analogieschlusses ist, so muß er sämtliche Analogieschlüsse der tannaitischen Literatur untersuchen. Dies ist der Inhalt des zweiten Teiles, dessen Resultate die folgenden sind:

1. Die mit כשם eingeleitete Vergleichsurteile sind enthymematische Analogieschlüsse. Beispiel: Mischnah Berachoth IX 5 חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה. »M. das Gute und S. das Schlimme, sind einander darin gleich, daß sie, von Gott ausgehend, unserem Heile dienen (a). Wenn nun a bei M ein Grund dafür ist, daß wir Gott preisen, P, so muß es auch bei S dieselbe Folge haben. M ist P; S ist in a gleich M; S ist P«.

2. מה מצינו, מצינו sind Analogieschlüsse von der Form: M ist P, S ist in a = M; ergo SP. Beispiel: Berachoth VII 3 אמר ר' עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין. »R. Akiba konkludiert von M, dem öffentlichen Gottesdienst, auf S, das gemeinsame Tischgebet, mittelst a, des Momentes der Gleichheit zwischen beiden. Die Gleichheit besteht in der Aufforderung an die Anwesenden, Gott zu preisen ... Der öffentliche Gottesdienst, M, kennt hinsichtlich der Aufforderung an die Anwesenden von zehn Personen aufwärts keinen Unterschied, P. Das gemeinsame Tischgebet gleicht dem öffentlichen Gottesdienst darin, daß es mit einer Aufforderung an die Teilnehmenden seinen Anfang nimmt. S ist in a gleich M; ergo ist SP, d. h. das gemeinsame Tischgebet hat von zehn Personen aufwärts immer dieselbe Aufforderung«. Diese Schlüsse unterscheiden sich also von den כשם-Schlüssen außer durch die fragende (zetistische) Form noch dadurch, daß bei ihnen das Moment der Gleichheit ausdrücklich hervorgehoben wird. Dies ist aber nicht immer der Fall und insofern sind auch die מצינו-Schlüsse enthymematisch.

3. Die מה מצינו-Schlüsse haben sich zu vollstän di-

gen Analogieschlüssen entwickelt, die sich von jenen der Logik nicht inhaltlich, aber formell dadurch unterscheiden, daß erstens bei ihnen die zweite Prämisse mit der Konklusion verbunden und zweitens die Prämisse: S ist in a = M an die Spitze gestellt. Beispiel: Terumoth V 4 אמרו בית הלל לבית שמאי הואיל וטהורה אסירה לזרים וטמאה אסורה לכהנים מה טהורה עולה אף טמאה תעלה. »Da die unreine Hebe für den Ahroniden genau so wie die reine Hebe für den Nichtahroniden zum Essen verboten ist, konkludieren die Hilleliten, S ist in a gleich M; M ist P; ergo ist auch S P.«

4. Die bisher behandelten drei Klassen der hermeneutischen Analogieschlüsse fallen also ihrem Wesen nach mit den Analogieschlüssen der Logik in eines zusammen, da in beiden von der teilweisen auf die vollständige Gleichheit zweier Dinge geschlossen wird. Zwar dienen die hermeneutischen Analogieschlüsse dem besonderen Zweck der Gesetzesinterpretation, da aber in ihnen die biblischen Bestimmungen begrifflich in Parallele gebracht werden, so sind sie rein logische.

5. Die Hermeneutik hat aber auch solche Analogieschlüsse, die nicht die biblischen Bestimmungen nach ihren begrifflichen Inhalt in Parallele stellen, sondern den Text der heiligen Schrift interpretieren. Die Logizität auch dieser Schlüsse nach Form und Inhalt ist unanfechtbar, aber wegen ihrer Auslegung des Textes sind sie exegetischer Natur. Exegetische Analogieschlüsse sind die גזירה שוה und der היקש, oder der isorrhematische und der juxtapositionelle Analogieschluß. Die גזירה שוה ist ein vollständiger Analogieschluß und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß bei ihr die erste Prämisse nicht S ist in a = M lautet, sondern S ist in i (isorrhem) = M. Der Zusammenhang zwischen a und P ist ein kausaler, zwischen i und P ein bloß autoritativer: da die Thora den bloß zweimal gebrauchten Ausdruck in der einen Stelle näher bestimmt hat, so schließen wir, daß diese nähere Bestimmung auch

für die andere Stelle gilt. Aus dem isorrhematischen hat sich der juxtapositionelle Analogieschluß entwickelt. »Es lag sehr nahe, nachdem man das grammatikalische Wort in der Gestalt des Isorrhems zur Analogie herangezogen, zu demselben Zwecke auch auf das syntaktische Element, auf die Wortstellung im Satze zu rekurrieren«. Unter היקש verstehen die Amoräer zwei aufeinanderfolgende Worte oder Satzteile in einem und demselben Verse. »Diese zwei Worte stehen infolge der Assoziation, von welcher die Thora sich leiten läßt, im Verhältnis des M zu S, so daß wir das P bei M ohne weiteres auf S übertragen. Den Unter- und Schlußsatz des juxtapositionellen Analogieschlusses lesen wir aus dem Schlußworte heraus, aber es wäre doch ein Irrtum zu meinen, daß dem היקש aus diesem Grunde der Vorzug vor der ג'ש zuerkannt werden müsse. Nein, was ihn nach der Behauptung des Talmud gegen jedweden Einwand schützt, ist das kausale Verhältnis, in welchem P zu a steht. Während also im isorrhematischen Analogieschluß der Übersatz lautete: S ist durch i gleich M, hat der juxtapositionelle genau so wie der vollständige Analogieschluß den Übersatz: S ist in a gleich M.«

Nachdem der Verfasser die verschiedenen Formen der Analogieschlüsse als Vorstufen des Binjan Ab beleuchtet hat, wendet er sich im dritten Teil seines Buches dem Binjan Ab selbst und seinen einzelnen Entwicklungsphasen zu. Die Ausführung darüber gipfelt in dem Satze: der Binjan Ab ist ein regelrechter Induktionsschluß. Der Binjan Ab מכתוב אחד ist ein Spezies-Induktionsschluß, der Binjan Ab משני כתובים ein Genus-Induktionsschluß. Wie seine Vorstufe, der Analogieschluß, gabelt sich auch der Binjan Ab in den rein logischen und den exegetischen Induktionsschluß.

Schwarz antwortet also, wie wir gesehen, auf die Frage, ob die talmudische Hermeneutik den Anforderungen der Wissenschaft zu entsprechen geeignet sei, mit einem ent-

schiedenen Ja. Und noch eine weitere Frage, eine nicht minder wichtige, beantwortet er in diesem Buche besonders scharf: wie alt ist die talmudische Hermeneutik? Die Antwort darauf faßt Schwarz am Schlusse der Ausführung über die גזירה שוה in folgenden Sätzen zusammen: »Ich kann dieses Kapitel nicht besser schließen, als mit dem Hinweis auf die tiefe und weite Kluft, welche mich von Abraham Geiger trennt. Nach Geiger sind die ersten Anfänge der ג"ש in der Mischnah zu suchen. Nach meinen Untersuchungen hat die ג"ש lange vor der Redaktion unserer Mischnah den Charakter einer Middah verloren. Nach Geiger weiß Hillel noch nichts von einer ג"ש, nach den Ergebnissen meiner Forschungen tritt die ג"ש mit Hillel in ihre zweite Entwicklungsphase. Nach Geiger ist die talmudische Hermeneutik blutjung, nach meiner Auffassung ist sie steinalt. Das ist ein wissenschaftlich begründeter Abstand von vielen Jahrhunderten«. — Schwarz' Buch ist ein בנין אב.

Von Übersetzungen rabbinischer Texte seien hier die Arbeiten Stracks und Wünsches erwähnt.

Strack lieferte eine sehr gute Übersetzung der Mischnahtraktate Sanhedrin-Makkoth[1]) und Aboda sara[2]), letztere in zweiter Auflage. Der Übersetzung ist ein nach Handschriften und alten Drucken sorgfältig edierter Text zu Grunde gelegt. Die die Übersetzung fortlaufend begleitenden Fußnoten bringen die nötigen Erklärungen und die Noten zum hebr. Text die Varianten. Ein zwischen Text und Übersetzung eingeschobenes Vocabular verzeichnet die in den übersetzten Traktaten vorkommenden nachbib-

[1]) Sanhedrin Makkoth. Die Mischnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren. Nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert. Von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack. Leipzig 1910. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

[2]) Aboda sara. Der Mischnatraktat »Götzendienst«. Herausgegeben von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack (zweite, neubearbeitete Auflage mit deutscher Übersetzung. Leipzig 1909. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

lischen Wortbildungen. Die Einleitung gibt den Inhalt der Traktate an, nennt die in ihnen zu Worte kommenden Lehrer und gibt Rechenschaft über die benützten Handschriften und Drucke sowie sonstige Hilfsmittel.

Strack's Übersetzungen sind in erster Reihe für Anfänger und Studierende bestimmt; für diese sind sie das beste und geeigneteste Hilfsmittel, in die talmudische Literatur einzudringen. Die Texte aber und die zum Traktat Abodah sarah reichlich herangezogenen Parallelen aus dem Kultus des klassischen Altertums sind auch für den Talmudisten von Nutzen.

Daß St.'s Übersetzungen und Erläuterungen sich durch Zuverlässigkeit und Objektivitat auszeichnen, ist, in Hinblick auf andere derartige Arbeiten, nicht überflüssig hervorzuheben.

Von Wünsche's Übersetzung der kleinen Midraschim sind zwei weitere Lieferungen erschienen. Bd. III[1]) und IV[2]). Im dritten Band sind folgende Midraschim übersetzt: Traktat von den Grabesleiden, Fragen des R. Elieser (über Wiederbelebung der Toten), Der Tag des Gerichtes, Gan Eden, Fragmente zu Gan Eden, Traktat von den himmlischen Hallen, Die Mauern und Hallen von Gan Eden und seine Bewohner, Das Mahl der Gerechten, Das Gehinnom, Gan Eden und Gehinnom, Eine Geschichte von R. Josua b. Levi, Messias-Haggada, Die Zeichen des Messias, Über das neue Jerusalem, den Tempel, den Messias und die Freuden in Gan Eden, Die Mysterien des R. Simon ben Jochai, Gebet des R. Simon ben Jochai, Midrasch Konen, Das Noa-Buch, Von der Bildung des Kindes, Eine andere Re-

[1]) Aus Israels Lehrhallen, Kleine Midraschim zur jüdischen Eschatologie und Apokalyptik. Zum ersten Male übersetzt und durch religionsgeschichtliche Exkurse erläutert von Aug. Wünsche. III. Bd. Leipzig, 1909. Eduard Pfeiffer. M. 6.20.

[2]) Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlen-Symbolik. Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche. IV. Bd. Leipzig 1909. Ed. Pfeiffer. Mk. 7,80.

zension über die Bildung des Kindes. Der vierte Band enthält: Midrasch Le'olam, Midrasch Gadol und Gedolah, Perek Schalom (vom Frieden), Midrasch der Zehn Worte, Dreizehn ethische Erzählungen, Zwei Erzählungen, Erste Rezension des Alphabeth-Midrasch des R. Akiba, Zweite Rezension des Alphabet-Midrasch des R. Akiba, Midrasch des R. Akibah ben Joseph, Deutung der Buchstaben und Buchstabenverbindungen des hebräischen Alphabets im Traktate Schabbat, Midrasch Ma'ase Thora.

Die Übersetzung wird von kurzen Nachweisen und Erläuterungen begleitet. Den einzelnen Stücken sind Quellennachweise und Inhaltsangaben vorausgeschickt. Die Stücke Midrasch Leolam und Midrasch Gadol und Gedoloh sind durch eine Sammlung von mit denselben Schlagworten beginnenden Stellen aus Talmud und Midrasch ergänzt. Der dritte Band liefert in einem Anhang: Quellennachweise aus Talmud und Midrasch.

Daß die Übersetzung der kleinen Midraschim nützlich und wichtig ist, beweist die Tatsache, daß seit dem Erscheinen der Wünscheschen Übersetzungen diese Midraschstücke viel häufiger benützt werden als früher. Desto mehr wird ein Index vermißt, wie ich vielfach klagen höre. Hoffentlich wird im Schlußband diesem dringenden Bedürfnis in ausführlicher und erschöpfender Weise entsprochen werden.

Die Vorzüglichkeit der Wünsche'schen Übersetzungen im allgemeinen habe ich in der Anzeige der ersten zwei Bände hervorgehoben[1]). Daß einzelne Ungenauigkeiten in diesem Bande in geringerer Zahl vorkommen als in den ersten Bänden, konstatiere ich gern.

In diesem Zusammenhang sind noch einige Schriften zu erwähnen, in denen die talmudische Literatur nicht Zweck, sondern Mittel der Forschung ist.

In erster Reihe ist Büchler's Monographie über

[1]) Monatsschrift 1908, S. 451 f.

das jüdische Sepphoris im zweiten und dritten Jahrhundert zu nennen[1]). Die Untersuchung beschäftigt sich mit den weltlichen Leitern der Gemeinde, den jüdischen Richtern, den reichen Männern, der Bevölkerung, den Gelehrten und ihrem Unterhalt. Die Hauptresultate seiner Untersuchung faßt Büchler in folgenden, hier gekürzt wiedergegebenen Thesen zusammen:

Leiter der Gemeinde waren eine Anzahl wohlhabender und vornehmer Juden, als die »Großen«, »Häupter« und — als Repräsentanten der jüdischen Bevölkerung der römischen Regierung gegenüber — »Parnassim« bezeichnet. Als Mitglieder des städtischen Rates waren sie für die pünktliche und volle Leistung der regelmäßigen und außerordentlichen Steuern verantwortlich. In dieser Eigenschaft ließen sie die Bevölkerung ihre Macht fühlen. Auch als Inhaber des Richteramtes ließen sie sich Mißbräuche zuschulden kommen. Die Gelehrten lebten in großer Armut und wurden von den Großen und Reichen verachtet und wegen ihrer Zurechtweisungen gehaßt. Es wurden gegen sie gehässige und herabsetzende Anklagen erhoben, wozu einzelne durch ihre Lebensführung auch Anlaß gaben.

Galiläa kommt bei Büchler nie gut weg. Das wissen wir besonders aus seinem galiläischen Am ha-Arez. So ist auch diese Schilderung der Zustände innerhalb der jüdischen Bevölkerung in der Hauptstadt Galiläas im II. und III. Jahrhundert etwas zu düster ausgefallen. Denn wiewohl B. seine Thesen mit einer großen Fülle Quellenmaterials belegen kann, so muß man doch bedenken, daß dieses Material zum weitaus größten Teil dem agadischen Schrifttum entnommen ist und daß Sittenpredigten und Strafreden nur cum grano salis für die wirkliche Geschichte zu verwerten sind.

---

[1]) The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the second and third centuries, by A. Büchler (Jews' College Publication N. 1).

Selten wird in engem Raum so viel Inhalt geboten wie in dieser scharfsinnigen, gründlichen, kulturhistorisch hochinteressanten Monographie Büchlers. Dies zeigt sich schon äußerlich in dem 14 Kleindruckseiten starken Index zu bloß 71[1]) Seiten Text.

Ein viel erörtertes Thema behandelt Strack von neuem: Jesus im Talmud[2]). Neben Travers Herford's »Christianity in Talmud and Midrash« ist H. Laibles »Jesus Christus im Talmud« das ausführlichste Werk über dieses Thema. Da dieses Buch vergriffen ist und einer Neubearbeitung desselben viele Hindernisse sich in den Weg stellten, entschloß sich Strack zu seiner vorliegenden Arbeit. Über das Neue, welches Strack bietet, berichtet er selbst: »Meine jetzt vorliegende Arbeit gibt einerseits weniger. Ich habe hauptsächlich die Überlieferung zu Worte kommen lassen, längere Erörterungen über Bedeutung, bezw. Bedeutungslosigkeit des Überlieferten vermieden ... Andererseits erheblich mehr. Erstens sind außer einigen auf Jesum bezüglichen Stellen die, gleichviel aus welchem Grunde, wichtig erscheinenden älteren Erwähnungen der Minim neu aufgenommen. Zweitens ist mehr für Genauigkeit des Wortlautes der mitgeteilten Texte geschehen (durch Vergleichung alter Drucke und einiger Handschriften). Drittens habe ich ... den Versuch gemacht die durch griechische und lateinische Kirchenlehrer auf uns gekommenen jüdischen Äußerungen über Jesum zu sammeln«.

Der Übersetzung sind notwendige Erläuterungen beigefügt. Was das Material betrifft, so hat zwar Strack auch die Stellen aufgenommen, deren Nichtbeziehung auf Jesus

[1]) Von den 78 Textseiten entfallen 6 auf die Einleitung und 1 auf das Facit.

[2]) Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack. Leipzig 1910. J. C. Hinrich's-sche Buchhandlung.

längst feststeht, er macht aber jedesmal auf diese Tatsache aufmerksam, so daß »das schon früher unbefangenen Forschern sehr dürftig erschienene Material an Nachrichten noch mehr zusammenschrumpft«. Auch die Mischna Synh. X, 2 gehört sicherlich nicht hieher. Bileam ist der heidnische Prophet dieses Namens[1]).

Auch bei der Behandlung dieses Themas hat St. den Theologen und Apologeten ausgezogen und läßt nur den streng objektiven ruhig-kalten Wissenschaftler das Wort führen.

Strack hat in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Mischnahtraktates Abodah sarah die römischen und griechischen Kultaltertümer zur Erklärung der Mischnah herangezogen. Die entgegengesetzte Richtung schlägt ein kleines Schriftchen von Gymnasialprofessor Dr. Hans Blaufuß ein[2]), B. sucht in dem Traktat Abodah sarah Materialien zur römischen Kultusarchäologie. Er beschränkt sich nicht auf die Mischnah, sondern entnimmt seinen Stoff auch der Tosefta und den beiden Talmuden. Die Zitate — berichtet der Verfasser — »entstammen, was Mischnah, Tosefta und Jerusalemer Talmud anlangt, aus eigenen, derzeit noch ungedruckten Übersetzungen des Verfassers. Stellen aus dem babylonischen Talmud sind nach der Übersetzung Ewalds gegeben«.

Dies war keine glückliche Wahl. Auch des Verfassers eigene Übersetzungen und Erklärungen sind zuweilen ganz verfehlt[3]). Da aber die Vergleichungsresultate selbst unter

[1]) Vgl. Herford, S. 69 und Bacher JQR. XVII, S. 177.

[2]) Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda sara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud. Beilage zum Jahresberichte des königl. neuen Gymnasiums in Nürnberg für das Schuljahr 1908/1909. Nürnberg 1909.

[3]) S. 11, Anm. 6. Ab. sara 8b berichtet R. Josef, der babylonische Amora des 3./4. Jahrhunderts, und nicht R. Jose b. Chalaftha. Aus den Anmerkungen S. 5, 5 und 11, 5 ergibt sich, daß B. Mar

diesen Fehlern nicht leiden, so behält das interessante Schriftchen seinen Wert, nicht bloß für den klassischen Archäologen, sondern auch für den Talmudforscher.

Das Resultat ist im allgemeinen ein positives, d. h. daß die Rabbinen mit den römischen Kultbräuchen und religiösen Sitten gut vertraut waren, so daß ihre Angaben, auch wenn sie aus anderen Quellen nicht belegt werden können, für die römische Archäologie in Betracht zu ziehen sind.

Samuel und Samuel für zwei verschiedene Personen hält. — S. 30, Anm. 2. Raschi ist nicht R. Salomon Jarchi, sondern Jizchaki, der Sohn Isaaks.

(Fortsetzung folgt.)

*

Die Strafe der Ehebrecher in der nachexilischen Zeit.

Von **Adolf Büchler.**

Über die tatsächliche Beobachtung mehrerer Verbote der Thora, deren Übertretung mit Todesstrafe belegt wird, und über die wirkliche Vollstreckung dieser Strafe sind wir in nur ganz wenigen Fällen unterrichtet[1]). Es fehlt jedweder Bericht von tatsächlichen Vorkommnissen bis zu den letzten Jahrzehnten vor dem Untergange des jüdischen Staates; und auch für diese letzte Zeit fließen die Quellen nur dürftig, wenn auch reicher, als für die fünf Jahrhunderte seit dem babylonischen Exile zusammengenommen. Dieses gilt auch von der Bestrafung des Ehebruches, die nach Leviticus 20, 10 und Deut. 22, 22 für beide Beteiligte der Tod war, nach Ezech. 16, 38—41; 23, 45—48 durch Steinigung, nach den Rabbinen durch Erdrosselung. Auch Josephus (Contra Apionem II 24. 30) erwähnt gelegentlich, daß auf Ehebruch

[1]) Es ist daher völlig unbegründet, wenn Eduard Meyer, Geschichte des Alterthums III, 212 von der Zeit unmittelbar nach Esra und Nehemia sagt: »Die Thora hatte Gesetzeskraft, die Strafen, die sie auf jede Übertretung setzte, wurden rücksichtslos durchgeführt, die strenge Sabbatheiligung, die peinliche Beobachtung der Reinheits- und Opfervorschriften, die Beseitigung alles dessen, was als heidnischer Greuel galt, erzwungen«. Meyer hat es gerade hier unterlassen, für diesen so inhaltsschweren Satz auch nur einen einzigen Beleg anzugeben. Ich vermute, daß ihm hiefür das Neue Testament als Quelle diente, das jedoch nicht einmal für die judäischen Verhältnisse zur Zeit Jesu ohne Weiteres verwendet werden darf. Ich gestehe, daß mir die Kenntniß der von Meyer angenommenen Tatsachen fehlt; besonders aber ist mir die Bemerkung über die Reinheitsvorschriften unverständlich, mehr als die über die Strafen. Es ist für die Behandlung der jüdischen Geschichte traurig bezeichnend, daß ein Forscher ersten Ranges solche Behauptungen ohne jeden Beleg aufstellen darf.

der Tod stand. Einen tatsächlichen Vorfall berichtet nur ein Zeit- und Altersgenosse des Josephus, R. Eleasar b. R. Zadok (Sanhedr. VII, 2, b. 52ab u. Parallelen), daß er nämlich als Kind gesehen habe, wie eine unzüchtige Priestertochter auf Bündeln von Weinreben verbrannt wurde. An der Richtigkeit der Meldung zu zweifeln, liegt keine Veranlassung vor. Ferner erzählt bekanntlich das Büchlein Susanna, daß diese Ehefrau für ihren Ehebruch hingerichtet werden sollte, und zwar nach Vers 62 durch Hinabstürzen in eine Schlucht (LXX), nach einer syrischen Version durch Steinigung[1]). Ob aber diese strenge Strafe in der nachexilischen Zeit auch ausgeführt oder auch nur als zu Recht bestehend von den Gerichten anerkannt wurde, ist von den Exegeten zu Prov. 6 und 7, zu Sirach 23 und zu Matth. 1, 18 ff., Joh. 8, 1—12 eingehend erörtert, in der jüngsten Zeit zumeist verneint und von nur Wenigen bejaht worden. Die Frage scheint mir aber jetzt nach dem umfangreichen und gründlichen Kommentare von Smend über Sirach nochmaliger Behandlung wert, weil ihre Untersuchung einen, wie mir scheint, wichtigen Beitrag zur Geschichte der tatsächlichen Durchführung der pentateuchischen Strafgesetze liefert.

1. In Sirach 23 liegt weder ein formuliertes Gesetz, noch der Bericht von einem Vorfall vor; aber die Art und Weise, wie Sirach den Ehebrecher und die Ehebrecherin vor den Folgen ihrer Sünde warnt, spiegelt nicht nur das Denken des Spruchdichters, sondern natürlich auch die damaligen Verhältnisse und auch die gesetzlichen Strafen wieder, die zu jener Zeit auf Ehebruch standen. Doch bietet der nur griechisch und syrisch vorliegende Wortlaut wesentliche exegetische Schwierigkeiten dar, von deren Lösung die Beantwortung der geschichtlichen Frage zum großen Teile abhängt. Sirach behandelt in zwei, auch äußerlich geschiedenen Sätzen den ehebrecherischen Mann und die

[1]) Siehe Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums L, 1906, 653 ff.

Ehebrecherin. Von dieser sagt er (23, 22—27 nach Rysell's Übersetzung in Kautzsch's Apokryphen I, 351): »Ebenso ergeht es auch einer Frau, wenn sie ihren Mann verlassen hat und von einem anderen einen Erben zur Welt bringt. (23) Zuerst nämlich hat sie dem Gesetze des Höchsten zuwidergehandelt, und zweitens verging sie sich gegen ihren Mann, und zum Dritten hat sie durch Hurerei Ehebruch getrieben, hat von einem anderen Mann Kinder zur Welt gebracht. (24) Eine solche Frau wird in die Gemeindeversammlung abgeführt werden und über ihre Kinder wird Heimsuchung kommen. (25) Nicht werden es ihre Kinder zum Einwurzeln bringen und ihre Zweige werden keine Frucht darreichen. (26) Sie wird ihr Andenken zum Fluch hinterlassen und ihre Schande wird nie ausgetilgt werden. (27) Und die sie überleben, werden erkennen, daß nichts besser ist, als die Furcht des Herrn, und daß nichts süßer ist, als die Beobachtung der Gebote des Herrn«. Diese Ermahnung macht den Eindruck, als ob der Ehebruch nur dann eine so schwere Sünde wäre, wenn aus ihm ein Kind hervorgeht. Auch hat man hier ohne Grund ausgesprochen gefunden[2]), daß die Frauen aus Furcht vor Scheidung wegen Kinderlosigkeit oder aus Schande über Kinderlosigkeit Ehebruch begingen, um Kinder zu bekommen[3]). Der Spruchdichter faßt vielmehr den schwersten Fall des Ehebruches mit seinen fortwirkenden Folgen ins Auge, der nicht nur in der sündigen Tat besteht, sondern

[1]) οὕτως καὶ γυνή in Vers 22 entspricht Vers 16: ein Ehebrecher begeht viele Sünden, ebenso die Ehebrecherin drei. Dieses ergibt sich deutlich aus der unmittelbar folgenden Aufzählung. Wäre nach den Kommentatoren zu übersetzen, dann ist die Strafe in Vers 24 von οὕτως zu weit entfernt.

[2]) Frankenberg in Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft XV, 233 ff.

[3]) Daß Frauen solches getan, finde ich nirgends angedeutet. Anders ist der bei den alten Arabern festgestellte Fall bei R. W. Smith, Kinship and Marriage, 2d edition 1903, p. 132: When a man desired a goodly seed, he might call upon his wife to cohabit with another

auch die bürgerliche Ordnung stört[1]). In solchem Falle hat die Frau drei Sünden begangen: gegen das Gesetz Gottes, das den Ehebruch strengstens verbietet; zweitens gegen ihren Gatten, dem allein sie gehört; und drittens gegen ihre Familie dadurch, daß sie das Kind eines fremden Mannes ins Haus gebracht hat[2]).

man till she became pregnant by him. The child as in similar case in Hindu law, was the husband's son. Vgl. Wellhausen in Göttinger Gelehrten Nachrichten 1893, 457.

[1]) Genau so stellen die Tannaiten und Amoräer die Größe der Sünde an deren Folgen dar. R. Simon b. Menaßja in Chagiga I, 7 sagt: ... איזהו מעוות שאינו יכול לתקון. זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר יכול הוא להחזירו ויתקן? In der Baraitha b. Chagiga 9b, Toss. I, 7: תניא רבי שמעון בן מנסיא אומר, גונב אדם אפשר שיחזיר גנבו ויתקן, נוזל אדם אפשר שיחזיר נזלו ויתקן, אבל הבא על אשת איש ואסרה לבעלה נמרד מן העולם והלך לו, Wenn jemand stiehlt oder raubt, kann er durch Rückerstattung des Gestohlenen oder Geraubten alles wieder gutmachen; wer aber mit dem Weibe eines Anderen Umgang gepflogen und dadurch dem Gatten das Zusammenleben mit seiner Frau unmöglich gemacht hat, wird aus der Welt gestoßen und geht dahin. R. Simon b. Lakisch läßt Gott von den Ehebrechern sagen (Aboda sara 54 b): Nicht genug, daß diese Sünder meine Münze frei mißbrauchen, zwingen sie mich noch, meinen Stempel darauf zu drücken. Derselbe Lehrer sagt (Lev. rab. 23, 12; Pesikta rab. 24, 124 b; Num. rab. 9, 1): Gott prägt der Frucht des Ehebruches die Gesichtszüge des Ehebrechers auf, um dessen Schuld offenkundig zu machen. Vgl. Bacher, Paläst. Amoräer I. 360 ff. Von Gott stammen nämlich nebst der Seele und den Sinnen auch die Gesichtszüge, קלסתר פנים (Baraitha Nidda 31 a), er kann sie sonach nach seinem Willen gestalten. Daß קלסתר in der Baraitha mit כלקטיר im Satze des R. Simon b. Lakisch identisch ist und beide auf χαρακτήρ zurückgehen (Bacher, Paläst. Amoräer II, 343, Note 3), unterliegt keinem Zweifel; aber das Wort philologisch zu erklären, ist bisher noch nicht gelungen. Die Ableitung bei Krauß, Lehnwörter II, 548 b ff. ist unmöglich. Das Gesicht als Ganzes ist gleichzeitig im Ebenbilde Gottes geschaffen, vgl. Mechiltha zu Exod. 20, 17, p. 70b: כל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך שנאמר שופך דם האדם ונו' כי בצלם אלהים עשה את האדם. Dafür auch איקונין של מקום in Midrasch ψ 55, 3; 17, 8: אמר רבי יהושע בן לוי: סתו פרה בשלום נמשי אלא איקוניא מהלכת לפני האדם והבריות מכריזות ואומרות תנו מקום לאיקונין של מקום.

[2]) Dieses ist in zwei Sätzen ausgedrückt, das ist unzweifelhaft;

Die Strafe dieser Frau für ihre dreifache Sünde geben die beiden Zeilen vom 24. Vers. Das hebräische Original ist schwer zu ermitteln. Smend (Die Weisheit des Jesus Sirach 213) bemerkt hiezu: »Syroh. ἐξαχθήσεται תתקלקל (= sie wird beschimpft werden?), Syr. für a: und auch sie wird aus der Gemeinde herausgehen. Man könnte dazu הוציא Esra 10, 3. 19 vergleichen; aber auch von der Hinausführung vor die Stadt oder vor das Haus, etwa zur Todesstrafe, vgl. Genes. 38, 24, Deut. 22, 21.« Hiernach wäre das Hebräische: היא תוצא אל הקהל ועל ילדיה עונותיה יפקדון (nach Exod. 20, 5 פוקד עון אבות על בנים, Edersheim). Was der Dichter vom Schicksal der Kinder im Folgenden sagt, ist ganz klar: sie werden keine dauernden Wurzeln schlagen, und wenn sie erwachsen sind, werden sie keine Kinder bekommen. Der Gedanke ist, daß nur legitime Kinder am Leben bleiben[1]); die Frau aber hinterläßt ihr Andenken zum Fluch (Jes. 65, 15: והנחתם שמכם לשבועה) und man wird ihrer Schande lange gedenken (Prov. 6, 33 וחרפתו לא תמחה). »Und die sie überleben« wird im Hebräischen, wie schon Smend gesehen hat, והנשארים gelautet haben, wie in Deut. 19, 20 והנשארים ישמעו ויראו, wofür Deut. 13, 12; 21, 21 וכל ישראל ישמעו וייראון, Deut. 17, 13 וכל העם ישמעו hat, in all diesen Stellen nach der Bestrafung eines Sünders mit dem Tode. Der Sinn des Satzes ist: die Frau und ihre Kinder gehen zu Grunde und ihr Geschick schreckt andere ab. Dieses scheint mir dafür zu sprechen, daß die Ehebrecherin hin-

---

aber der Begriff, der beiden zu Grunde liegt, ist nicht ganz klar, vgl. Fritzsche. Das Original dürfte gelautet haben: בזנות אפיה הקיסה זרע מאיש נכרי, und der Übersetzer machte zwei Sätze daraus.

[1]) Vgl. jer. Kidd. IV, 65d, 23; Jebam. VIII, 9c, 64: אמר רבי חנינא אחת לששים לשבעים שנה הקדוש ברוך הוא מביא דֶבר בעולם ומכלה את הממזרים ונוטל עמהן כשרים שלא לפרסם לחטאים, R. Chanina sagte: Einmal in sechzig oder siebzig Jahren sendet Gott eine Pest über die Welt, die alle Kinder aus Unzucht vernichtet, aber auch legitime werden hinweggerafft, damit die Sünder nicht bekannt werden. Vgl. auch Fritzsche zur Stelle und Frankenberg in ZATW. XV, 234.

gerichtet wurde, was Vers 24 und 26 ohnehin deutlich genug besagen, die von dem Andenken der Frau sprechen. Dann ist יוּצָא der Terminus für die Todesstrafe der Unzüchtigen, wie das griechische ἐξαχθήσεται allein schon das Hinausführen zur Hinrichtung bedeutet, (Pape s. v. ἐξάγω führt hiefür Herod. 6, 91, Xenophon, Anab. 1, 6, 10, Hell. 6, 4, 37 an).

Wegen Vers 26 a jedoch und mit Rücksicht darauf, daß mit keinem Worte angedeutet wird, daß die Ehebrecherin auf frischer That ertappt oder durch Zeugen des Ehebruches überwiesen wurde, scheint es mir keineswegs ausgeschlossen, daß es sich hier um eine Frau handelt, die von ihrem Gatten des Ehebruches bloß verdächtigt wird und nach Num. 5, 15 ff. durch das Wasser der Bitterkeit ihrer Sünde überwiesen werden soll. Nach der genauen Vorschrift der Mischna Sota I, 3 wurde, wie ganz natürlich, eine solche Frau erst vor die Ortsbehörde geführt, vor der der Gatte seinen Verdacht vortrug; die Frau wurde dann von zwei Mitgliedern der Behörde zur obersten Behörde nach Jerusalem geleitet, wo ihre Sache bis zur Entscheidung geführt wurde. Haben wir auch keine Nachrichten darüber, daß dieses Verfahren auch schon zur Zeit Sirachs befolgt wurde, so liegt es in der Natur der Sache, daß der Gatte sich mit seinem Verdachte an seine Ortsbehörde wendete, wenn er diesen überhaupt in die Öffentlichkeit brachte. Die Frau wird dann zur Gemeinde zur Rechtfertigung hinausgeführt; gelingt es auch nicht, sie des Ehebruches zu überführen, so büßen ihre aus Sünde hervorgegangenen Kinder die Sünde ihrer Mutter[1]); die Frau aber hinterläßt ihren

[1]) Vgl. Sirach 26, 19: »Mein Sohn, die Blüte deines Alters bewahre gesund und gib nicht Fremden deine Kraft hin. (20) Hast du aus dem ganzen Feld einen Acker mit gutem Boden ausgesucht, so säe deinen eigenen Samen im Vertrauen auf deine edle Abkunft. (21) So werden deine Sprößlinge am Leben bleiben und mit dem Freimute, den edle Abkunft verleiht, großwachsen«. Allerdings sieht der Gedankengang in diesen Sätzen nicht jüdisch aus und man könnte

Namen als Gegenstand des Schwures und Fluches, wie die in Num. 5, 21.

2. Was den ehebrecherischen Mann betrifft, so lautet der entsprechende Passus in Sirach 23, 16b: »Ein Mensch, der an seinem eigenen Fleische hurt, wird nicht eher aufhören ... als bis er gestorben ist. (18) Der Mensch, der von seinem Bette weg weitergeht, spricht bei sich selbst: »Wer sieht mich denn? Finsternis ist rings um mich und die Wände verdecken mich und niemand sieht mich, was sollte ich mich scheuen? Meiner Sünden wird der Höchste nicht gedenken? Und die Augen der Menschen sind es, die er fürchtet .... (21) So wird denn ein solcher in den Straßen der Stadt gestraft werden und, wo er sich dessen nicht versah, wird er aufgegriffen werden«. Die Schwierigkeit des Hysteron Proteron im letzten Satze haben schon die Versionen durch Umstellung, beziehungsweise Änderung zu beseitigen gesucht. Ist die Reihenfolge beim Griechen richtig, so muß ἐκδικηθήσεται einem andern Worte als Strafe entsprechen. Syrer hat dafür הנא בשוקא דמדינתא נתפרסא = er wird schon geführt werden. Smend bemerkt hiezu (p. 112): »Das war die Strafe des Ehebrechers und der Ehebrecherin bei den Arabern. Peschit. hat dasselbe Num. 25, 4 für הוקיע (LXX παραδειγματίζω), obwohl da etwas ganz anderes gemeint ist. Lat. fügt hier bei: et quasi pullus equinus fugabitur. Muhammed warf den Juden vor, daß sie mit den Ehebrechern nicht nach dem Gesetze verfuhren. In der Tat ist auch hier weder bei dem Ehebrecher, noch in Vers 24 bei der Ehebrecherin von der Todesstrafe die Rede, was für das Verständnis von Joh. von Interesse ist«. Der hebräische

zweifeln, ob diese vom Verfasser herrühren, besonders, da sie nicht in allen Handschriften stehen und deshalb als unecht angesehen werden. Hebräisch dürften sie gelautet haben: בני השמר ביפי הודך, ואל תתן לזרים חילך. בחר לך חלקה טובה. מכל שדה בקעה, וזרע זרעך כתולדותיך בטח, ויהיו צאצאיך לך, ותגדל משפחתך ברחובות. Das letzte Wort ist bloß geraten nach dem syrischen לבר מן und dem griechischen ἐν παῤῥησίᾳ, das bei LXX für קוסטיות steht.

Text dürfte etwa gelautet haben: איש זונה בבשר שארו לא יחדל עד תבער בו אש. לאיש נואף כל לחם ימעם ולא יחדל עד אשר ימות. איש תועה מערשו . . . יודע ברחובות עיר ובטרם ירע יתפש. Die Worte בשר שארו, die schon Fritzsche erkannt hat, bedeuten nicht, wie auch Smend meint, Verwandtenehen, sondern, wie im Satze vom Unzuchttreibenden in Prov. 5, 11 ככלות בשרך ושארך, den Körper und den Penis. LXX hat ἡνίκα ἂν κατατριβῶσι σάρκες σώματός σου, wörtlich wie Sirach, und natürlich entlehnt diese Worte in der gleichen Bedeutung[1]). יָדַע scheint mir nach Prov. 10, 9 ומעקש דרכיו יודע gewählt zu sein, das nach Jud. 8, 16 ויודע בהם als Strafen erklärt wird; der Syrer hat יודע übersetzt, der Grieche nach dem Zusammenhange[2]). Die erste Frage ist, ob hier von einem Ehebrecher die Rede ist. Schon der Ausgangspunkt zeigt, daß dieses nicht der Fall ist, da hier nur die Beziehung des unzüchtigen Treibens zum eigenen Ehebett des Mannes, nicht die zum Weibe des Nebenmenschen besprochen wird. Außerdem fehlt jeder Hinweis darauf, daß der Unzüchtige mit einem Eheweibe Umgang pflegt, wie in einer andern gleich zu besprechenden Stelle im Sirach. Der Dichter geißelt hier vielmehr die unersättliche Leidenschaft des Unzüchtigen, der nicht wählerisch und dem jedes Weib gut genug ist; er verläßt sein Eheweib und sucht fremde

[1]) Vgl. auch zum Beispiel ψ 73, 26 כלה שארי ולבבי, wo שארי den Körper nach seiner außen sichtbaren Seite, לבבי das Innere bedeutet. Für זנות hat Syrer פחז in 41, 17; 42, 11; vgl. 8, 2; 19, 2 und das aramäische Fragment der Testamente der XII Patriarchen in Jew. Quart. Review XIX, 571 unten: היזדהר לך ברי מן כל פחז ומן כל זנות, wo der Grieche ἀπὸ παντὸς συνουσιασμοῦ = Beischlaf, hat.

[2]) Das gleiche Wort ist in Sirach 12, 8 zu ermitteln, wo der Grieche hat: οὐκ ἐκδικηθήσεται ἐν ἀγαθοῖς ὁ φίλος καὶ οὐ κρυβήσεται ἐν κακοῖς ὁ ἐχθρός. Da werden für das erste Verbum als Varianten bezeichnet: ἐμβληθήσεται, ἐπιγνωσθήσεται, ἐκφανήσεται, Lat. Slav. agnoscetur, Syrer נתחכם לא. Alle diese Varianten gehen auf das hebräische Original zurück, das entweder התגלה oder נגלה, oder יודע hatte; der eine Übersetzer sah darin Strafen, der andere Offenbaren. Der Hebräer hat in der Tat יודע.

Häuser auf. Daß auch diese Untreue gegen die eigene Gattin als Sünde gegeißelt wird, zeigt, daß Sirachs Zeitalter und Umgebung an die Sittlichkeit der Juden einen strengern Maßstab angelegt hat, als uns Frankenberg und andere Ausleger der Proverbia glauben machen möchten. Wäre hier von Ehebruch die Rede, so dürfte der Hinweis auf die schwere Sünde gegen die Ehe des Andern nicht fehlen. Der Unzüchtige nun wird in den Straßen gefangen und gezüchtigt werden. Damit ist nicht das Gericht gemeint, das ja nicht in den Straßen, sondern am Tore oder sonstwo seinen Sitz hat. Vielmehr wird der Unzüchtige von Leuten auf der Straße, die ihn verdächtigen oder bezichtigen, auch in ihre Häuser Schande gebracht zu haben, aufgegriffen und durchgeprügelt, und noch mehr, wo er es gar nicht befürchtet hat, ergriffen werden. Von Bloßstellen zur Strafe ist hier ebensowenig die Rede, wie von der Todesstrafe, die nicht in den Straßen vollstreckt werden konnte, und die einen Unzüchtigen in dem hier vorausgesetzten Falle gar nicht treffen durfte[1]).

Anders verhält es sich mit 9, 8: »Wende das Auge ab von einem wohlgestalteten Weibe und betrachte nicht genau fremde Schönheit[2]) ... (9) Mit einer verheirateten Frau

[1]) So wird auch zum Beispiel in 25, 2 und 42, 8 die Unzucht des Greises gegeißelt, von Ehebruch ist keine Rede.

[2]) Beachtung verdient in diesem Zusammenhange 41, 22: ἀισχύνεσθε . . . ἀπὸ ὁράσεως γυναικὸς ἑταίρας . . . (22) καὶ ἀπὸ κατανοήσεως γυναικὸς ὑπάνδρου, ἀπὸ περιεργείας παιδίσκης αὐτοῦ· καὶ μὴ ἐπιστῇς ἐπὶ τὴν κοίτην αὐτῆς. Hebräer hat bloß: מהביט אל . . . אשה זרה ומהתקרב אל; Smend (387) bemerkt: »Griechisch καὶ ἀπὸ κατανοήσεως γυναικὸς ὑπάνδρου ist wohl = ומהתבונן בבעולה oder בבעות בעל, vgl. zu 9, 5. 9. Hebr. las wohl von ומהתבונן זרה auf ומהתקומם נערה über. Das 22a zu vermutende נערה bedeutet nach Gr. hier die Sklavin . . . Indessen darf hier die Jungfrau nicht fehlen, vgl. 9, 5 und נערה 30, 20; Deut. 22, 18. Welches hebr. Wort hinter ἀπὸ περιεργείας steckt, ist unklar. Aeth. versteht: verführen. Man könnte an עשה (Jes. 23, 12) denken, das Gr. als עסק verstand. Syroh. מצדניתא (Anschauen) nach dem Vorigen«. Mir scheint, erst אשה זונה

pflege überhaupt keinen Umgang und halte nicht mit ihr beim Wein üppige Gelage ab; damit sich nicht dein Sinn zu ihr hinneige und du durch deine Leidenschaft ins Verderben stürzest.« Syrer hat statt der letzten Worte: »und du mit schuldigem Blute in die Unterwelt hinabsteigt.« In der Anführung dieser Sirachstelle in Synh. 100 b (Jebam. 63 b) heißt es: כי בתואר אשה יפה רבים הושחתו ועצומים כל הרוגיה, während der Hebräer hat: בעד אשה הושחתו רבים וכן אהביה באש תלהט . . . כן תמה אליה לב ובדמים תטה אל שחת. Der Wortlaut des letzten Satzes ist durch die Leseart αἵματι statt πνεύματι und durch den Syrer gesichert (vgl. Fritzsche, Edersheim, Ryssel und Smend). Der Sinn könnte sein, daß der Ehebrecher mit dem Gatten in Streit geraten und getötet werden könnte. Aber was es wirklich heißt, kann schon wegen ובדמים und auch nach I Reg. 2, 9 והורדת את שיבתו בדם שאול nicht zweifelhaft sein: es ist die Todesstrafe, nicht, wie Fritzsche mit Hinweis auf II Sam. 11; 12, 9 meint, die Beseitigung des Ehemannes[1]). Und so glaube

gestanden zu haben, nicht זרה, dann אשת בעל, dann vielleicht das neuhebr. תשתכל oder ואל תסובב נערה nach Jerem. 31, 21; לא תחמוד לשמך מאשת רע nach Prov. 6, 24. 25: לא תחמוד משכבה = על משכבה מחלקת לשון נכריה אל תחמוד יפיה בלבבך. Nach den anderen Sätzen dürfte ἀπὸ περιεργείας die Tätigkeit des Unzüchtigen bedeuten und ist παιδίσκης objectiver Genitiv. Den letzten Satz deutet Smend, p. 514 zu Cap. 23, 14 als Päderastie, deren Opfer die jüdischen Jünglinge am griechischen Hofe wurden. Vgl. auch Testam. Reuben, Cap. 3: Achtet nicht auf den Blick eines Weibes und seid nicht allein mit einer verheirateten Frau und gebt euch nicht ab mit der Beschäftigung der Weiber. 4, 1: Achtet also nicht auf die Schönheit der Weiber und merkt nicht auf ihr Tun.

[1]) Stünde ובדמים nicht, dann wäre bloß der frühzeitige Tod und vielleicht, wie in dem verwandten Satze der Rabbinen in Aboth I, 5: כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם, die Höllenstrafe gemeint. Doch beweist diese Parallele keineswegs, daß auch Sirach nur an diese und nicht an die Todesstrafe denkt. Denn die Hölle ist nur für Sünden angedroht, die der Kenntnis der Strafbehörde entzogen bleiben, nicht aber für erwiesenen Ehebruch. So auch zum Beispiel in Sirach 19, 2: Wein und

ich, hierin einen Beweis dafür sehen zu können, daß auch zur Zeit Sirachs auf erwiesenen Ehebruch die Todesstrafe stand. Die bisher angeführten Stellen sprechen keineswegs dagegen, da sie die geheim gebliebene Sünde des Ehebruches behandeln, gegen die nur moralische, religiöse und praktische Bedenken seitens des Spruchdichters vorgebracht werden konnten.

3. Es soll hiemit keineswegs in Abrede gestellt werden, daß Ehebruch und unzüchtiger Verkehr der Geschlechter vorkamen. Die häufigen Ermahnungen Sirachs weisen darauf hin, daß Verführung seitens der Männer, wie Lockungen seitens der Frauen und Dirnen dem Spruchdichter große Sorge bereiteten. Aber die Folgen derselben für die Beteiligten in Form von behördlichen Strafen

---

Weiber machen Verständige abwendig und wer sich an Dirnen hängt, ist tollkühner. (3) Maden und Würmer bekommen ihn zu eigen, und wer tollkühn darauf loslebt, wird hinweggerafft. Der Hebräer hat: נפש עזה תשחית (vgl. 6, 3: יין ונשים יפחיזו לב ונפש עזה תשחית בעליה); der Syrer: חסרא ואנתתא מסחזן לבא ודמתדבק בעליה ושמחת שונא תשינם לזניתא נאבד. נפשא חציפתא תיבד מרה ודמהימן בעגל חסיר רעינא הוי דמחיב נפשא וסני ביתה. Wieso נאבד dem griechischen τολμηρότερος entspricht, ist schwer zu sagen. Smend meint, der Grieche habe יאבר gelesen und nach אבירי לב ein neuhebräisches Denominativum, wie in Sanhedr. 109b verstanden; sehr unwahrscheinlich. Soll es etwa רמה ותולעה ינחלוהו, wie in 10, 11 ורועה זונות יאבד לב geheißen haben? = er wird vor der Zeit sterben. Nicht klar ist 26, 22: »Eine Verheiratete aber wird als Turm des Todes für die, die sich mit ihr einlassen, angesehen werden« (siehe die Kommentare). Geiger, Urschrift 241 meint, daß im Syrer: אנתתא נירתא דלא מידם תתחשבי, אנתתא דנברא דין איך מנדלא די דמותא לאילין דמתדבקין לה תתחשבי die Worte אנתתא דנברא das Eheweib des Mannes = אשת איש bedeuten, das im Gegensatze zum buhlerischen Weibe ein fester Turm ist. דמותא sei erst später hineingekommen, als die Bedeutung von דנברא nicht mehr verstanden und der Satz anders gestellt wurde. Nestles Hinweis auf II Makkab. 13, 5 scheint mir keineswegs das Richtige zu treffen. Freilich wird die Echtheit des Stückes 26, 19—27, das in vielen Handschriften nicht steht, angezweifelt, und sind Schlüsse aus dem angeführten Satze auf die Todesstrafe für Ehebruch unsicher.

werden nirgends besprochen. Bezeichnend ist hiefür 42, 11: »Mein Sohn, halte deine Tochter in strengem Gewahrsam, daß sie nicht deinen Namen in schlechten Geruch bringe, zum Stadtgespräch und zum Fluch unter den Leuten, daß sie dich nicht in Schande bringe in der Versammlung am Tore«. Aus dem unmittelbar Folgenden ist zunächst klar, daß es sich um die unverheiratete Tochter im Hause des Vaters handelt; auch wenn das hebräische בתך und nicht בתולתך lautete. Sie pflegt Umgang mit einem Freunde, die Nachbarn bemerken es und sprechen abfällig vom Hause des unachtsamen Vaters; in kurzer Zeit verbreitet sich die Kunde davon in der Stadt und man spricht überall von dem unzüchtigen Verhältnisse[1]). Der nächste Schritt ist die Besprechung der Schande im Stadttore, wo nach Prov. 31, 31 auch das Lob der tüchtigen und braven Frau gesungen wurde; oder, falls eine Gerichtsverhandlung gemeint ist, könnte nach Deut. 22, 20 an die Entdeckung der Unzucht des Mädchens nach der Verheiratung gedacht werden[2]). Dafür sprechen die einleitenden Worte zu dieser Ermahnung an den Vater in 42, 9[3]): »Eine Tochter ist für ihren Vater ein

[1]) Für קללת hat der Grieche καὶ ἔγκλητον λαοῦ, weshalb Smend als Text וקהלת gibt.

[2]) Smend sagt in mir unverständlicher Weise: »Zuerst entsteht ein Gerede, dann rottet sich das Volk zusammen was zu einer Gerichtsverhandlung führt«. Warum sollte da, trotz 26, 5, eine so ernste Zusammenrottung erfolgen?

[3]) In Synhedr. 100 b lautet dieser Satz bekanntlich: בת לאביה טטמונת שוא, ספחדה לא יישן בלילה. בקטנותה שמא תתפתה, בנעוריה שמא תזנה, בבגרה שמא לא תינשא, נישאת שמא לא יהיו לה בנים, הזקינה שמא תעשה כשפים. Man beachte zunächst die aus der halachischen Literatur genügend bekannten Lebensalter der Frau. Am deutlichsten ist das Alter der Mannbarkeit ausgedrückt als dasjenige, in welchem das Mädchen heiraten soll. Ebenso sagt Rab in Lev. rab. 21, 8 Ende: בתך בגרה שחרר עבדך ותנה לד, ist deine Tochter mannbar, erkläre deinen Sklaven für frei und gib sie ihm zur Frau. In מדרש מעשה תורה (bei Jellinek בית המדרש II, 98) und in פרקי דרבינו הקדוש (Schönblum שלשה ספרים נפתחים) ist derselbe Satz R. Akiba zugeschrieben (s. Bacher,

Schatz, der ihn wach hält, und die Sorge um sie verscheucht ihm den Schlaf: in ihrer Mädchenzeit, daß sie nicht verblühe, und ist sie verheiratet, daß sie nicht widerwärtig sei. (10) In ihrer Jungfrauschaft, daß sie sich nicht berücken lasse, und im Hause ihres Eheherrn, daß sie nicht ausschweifend lebe; im Hause ihres Vaters, daß sie nicht schwanger werde, und im Hause ihres Mannes, daß sie nicht unfruchtbar sei«[1]).

Agada der Tannaiten I, 271, 4); in Peßach. 113a: אמר רבי יהושע בן לוי משום אנשי ירושלים, אל תרבה בנרות משום מעשה שהיה, בתך בנרה שחרר עבדך ותן לה, והוי זהיר באשתך מהתנה הראשון führt R. Josua b. Levi dasselbe im Namen der Männer von Jerusalem an. In Lev. rab. 21, 8 wird erzählt: R. Chananja b. Chachinai studierte als verheirateter Mann mehrere Jahre bei R. Akiba in Bne-B'rak und kümmerte sich um seine Familie in der Ferne nicht. Nun ließ ihm seine Frau einmal sagen: בתך בנרה בוא והשיאה, und auch R. Akiba sagte, um ihn zum Nachhausegehen zu veranlassen, zu ihm: כל מי שיש לו בת בונרת ילך וישיאה, wer eine mannbare Tochter hat, gehe nach Hause und verheirate sie. In der Baraitha Sanhedr. 76a unten: תניא, אל תחלל את בתך להזנותה. רבי אליעזר אומר זה המשיא את בתו לזקן. רבי עקיבא אומר זה המשהא בתו בונרת. אמר רב כהנא משום רבי עקיבא אין לך עני בישראל אלא רשע ערום והמשהא בתו בונרת bezieht R. Akiba Lev. 19, 29a auf einen Vater, der seine mannbare Tochter nicht verheiratet. Vgl. Jebam. 62b unten die Baraitha: תנו רבנן האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה והמשיאן סמוך לפרקן עליו הכתוב אומר ויודעת כי שלום אהלך, wer seine Frau liebt wie sich selbst, wer sie höher achtet als sich selbst, wer seine Söhne und seine Töchter auf den geraden Weg leitet und sie nahe an ihrer Reife verheiratet, dessen Haus ist wohlbestellt, nach Hiob 5, 24. Als zwölfjähriges Mädchen ist sie der Gefahr ausgesetzt, sich mit jungen Leuten einzulassen, von ihrem eigenen Triebe verleitet; bei der eilfjährigen dagegen geht die Verführung vom Manne aus. Als alte Frau betreibt sie Zauberei, was sehr bezeichnend ist; wie wir noch in tannaitischer Zeit finden, daß die Frauen allgemein Zauberei trieben (s. Büchler, Der galiläische Am ha-Arez 202, 1).

[1]) Der Wortlaut dieser Sätze im Talmud stimmt weder mit dem Griechen, noch dem Syrer, noch dem Hebräer. Für Verblühen, das zur Mädchenzeit gar nicht paßt, hat Hebräer תנור, Syrer תצטחא = daß sie nicht geschmäht werde (Smend). Dieses und das Griechische führen auf תנבל zurück, das das letztere nach dem häufigen נבל im

Mit der Tochter im Hause des Vaters befaßt sich auch 26, 10—12: »Bei einer Tochter, die immer lüstern ist, halte strenge Wacht, damit sie nicht, wenn sie bemerkt, daß diese nachgelassen hat, sich gebrauchen lasse. (11) Hüte dich davor, wollüstigem Auge nachzugehen, und wundere dich nicht, wenn es sich dann an dir vergeht. (12) Wie ein durstiger Wanderer den Mund öffnet und von jedem Wasser trinkt, so wird sie sich gegenüber jedem Pfahle niedersetzen und wird vor dem Pfeile den Köcher öffnen.« Allerdings sind die Kommentatoren über den Zusammenhang zwischen den einzelnen Sätzen dieser Stelle nicht einig, und worin sie übereinstimmen, scheint mir nicht befriedigend. Vers 12 ist, wie er steht, die Fortsetzung von Vers 10, und beide handeln von der Tochter, die Verlockungen nicht nur leicht nachgibt, sondern solchen auch bereit entgegenkommt. Dagegen spricht Vers 11 scheinbar vom Vater und zerstört den Zusammenhang. Dieser Umstand hat Fritzsche veranlaßt, Vers 10 als eine abgeschlossene Mahnung an den Vater anzusehen, nämlich seine Tochter zu überwachen; 11 und 12 aber als eine eigene Mahnung an jeden Mann, sich selbst vor unzüchtigen Frauen in Acht zu nehmen; und da hiedurch Vers 12cd das Subjekt verliert, nämlich die Tochter, wird es ganz ohne jedes Recht aus dem wollüstigem Auge ergänzt (vgl. auch Edersheim und Ryssel). Aber wie mir scheint, beseitigt die Rück-

---

Kal als Verblühen auffaßte, während der Syrer darin נָבַל, wie in Deut. 32, 15 וינבל צור ישועתו, sah. Aber was ist das hebr. נור? Smends Vorschlag, תנורר zu lesen, beseitigt die Schwierigkeit nicht. Da das Zitat im Talmud תזנה hat, das aramäisch und syrisch נור heißt, wie es auch Neubauer-Cowley übersetzen, so muß entweder das freilich Unwahrscheinliche angenommen werden, daß נור auch hebräisch war, oder daß der Satz aus dem Syrischen rückübersetzt ist. תצטחא ist ein geringer Fehler für תצטחנא, wie schon Levi gesehen hat; es bedeutet: sich unzüchtig benehmen, und ist eine andere Übersetzung von תזנה. תעקר als Denominativum von עקרה (Genes. r. 45, 4) ist gleichfalls syrisch (Smend).

Übersetzung ins Hebräische alle Schwierigkeiten und ergiebt als durchgehendes Subjekt die Tochter. Nach 42, 11 lautete 10a: על בתך (העזה) החזק משמר[1]), dann: פן תנוח והיא

[1]) Für ἀδιατρέπτῳ hat Syrer חצפיתא, wofür Smend פהזה עולה oder נבלה vorschlägt; ich habe עזה gesetzt, das in 6, 4; 19, 3; 40, 30 deutlich gierig heißt. In 6, 4 ist vom Gelüste der Seele die Rede: »Eine (sinnlichen Genüssen fröhnende) böse Seele richtet den zu Grunde, der sie zu eigen hat, und sie macht ihn zum Gespötte der Feinde«. 19, 3: »Wein und Weiber . . . . eine tollkühne Seele wird hinweggerafft«. 23, 4: »Lüsterne Augen gib mir nicht und die Begierde laß fern von mir sein. (6) Das Lustverlangen des Bauches und die sinnliche Lust mögen sich meiner nicht bemächtigen und schamlosem Sinn gib mich nicht hin«. Hier haben Codices den Zusaz γιγαντώδη ψυχήν, was eben נפש עזה ist. Syrer hat in 23, 6b נפש חציפתא, wie in 26, 10, das bereits Smend als Übersetzung von נפש עזה erkannt hat mit dem Hinweis auf die obigen drei Parallelstellen. Heißt aber נפש עזה Gier und Wollust? In der Bibel steht neben עז ein Nomen oder Verbum, um die Eigenschaft genauer zu bezeichnen, wie Prov. 21, 29 העז איש רשע בפניו, 7, 13 העזה פניה, Deut. 28, 50 גוי עז פנים, Daniel 8, 23 מלך עז פנים, Kohel. 8, 1 ועז פניו ישנא, Jesaia 56, 11 והכלבים עזי נפש, wo die Fortsetzung לא ידעו שבעה zeigt, daß die Gier, נפש unersättlich ist. Vgl. חזקי קשי פנים וחזקי לב Ezech. 2, 4, מצח in Ezech. 3, 7, Jesaia 48, 4 ומצחך נחושה, Ezech. 3, 8: נתתי את פניך חזקים לעומת פניהם ואת מצחך חזק לעומת מצחם. In Beza 25b lesen wir: תנא משמיה דרבי מאיר, שפני מה נתנה תורה לישראל, שפני שהן עזין. תנא דבי רבי ישמעאל, מימינו אשדת למו, אמר הקדוש ברוך הוא, ראויין הללו שתנתן להם דת אש. איכא דאמרי דתיהם של אלו אש שאלמלא נתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם. דאמר רבי שמעון בן לקיש, שלשה עזין הן, ישראל באומות כלב בחיות תרנגול בעופות ויש אומרים אף עז בבהמה דקה ויש אומרים אף צלף באילנות, im Namen R. Meir's wurde gelehrt: Warum wurde die Thora Israel gegeben? Weil die Israeliten stark sind. Das Lehrhaus des R. Ismael lehrte: »Zu seiner Rechten ein Feuergesetz für sie« (Deut. 33, 2), damit meinte Gott: Für sie eignet sich ein Feuergesetz. Andere erklären dieses: Die Art Israels ist Feuer; wenn ihnen die Thora nicht gegeben worden wäre, hätte kein Volk vor ihnen bestehen können. So sagte R. Simon b. Lakisch: Es gibt drei Starke: unter den Völkern Israel, unter den wilden Tieren den Hund, unter den Vögeln den Hahn; manche sagen: auch die Ziege unter dem Kleinvieh; andere fügen noch hinzu: unter den Bäumen den Kapperstrauch. Welche Art von Stärke in den ersten Sätzen gemeint ist, ist an sich nicht klar; die Parallelstelle zum letz-

תסָּתר[1]). שמרה מלכת אחרי עיניה הרמות ואל תתמה כי תכגוד בך. כאורח צמא הפותח פיו ושותה כל מים הקרובים לו, כן תטה לפני כל יתד ותפתח אשפתה לחץ.

Es verdient Beachtung, daß die nachdrücklichen Ratschläge des Dichters nur den praktischen Gesichtspunkt zeigen. Er läßt wie ein wohlmeinender Freund, der einen nur auf das Materielle achtenden und bloß vom greifbar Schädlichen zu beeinflußenden Mann zur Vorsicht in Dingen der Sittlichkeit mahnen will, alles Religiöse und im Gesetze der Thora Gebotene oder Untersagte mit Absicht beiseite, wie dieses die Kommentatoren zu den Proverbien richtig hervorheben. Deshalb sucht man bei Sirach meistens

---

ten Satze in Exod. rab. 42, 9 hat: אמר רבי יקים שלשה חצופים הם, somit עז = חצוף, wie der Syrer im Sirach übersetzt. Was haben aber Hund, Hahn, Ziege und Kapperstrauch gemein? In Jes. 56, 11: והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה ist die Unersättlichkeit des Hundes hervorgehoben, und Sirach 26, 25 sagt: »Ein immerfort lüsternes Weib wird wie ein Hund gelten«, wo der unersättliche Geschlechtstrieb gemeint ist. Seine Frechheit tritt aber besondert in der Begattung auf der Straße hervor, Gen. rab. 36, 7: אמר רבי חייא בר אבא, חָם וכלב שימשו בתיבה, לפיכך יצא חם מפוחם וכלב מפורסם בתשמישו. Das Gleiche gilt vom Hahn, wie die sprichwörtliche Redensart zeigt in Berach. 22a: שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, jer. Berach. III, 6c 17: אמר רבי יעקב בר אבון, כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו משמש מטתו ועולה ויורד ואוכל, (damit steht der Ausspruch des R. Chijja von der Züchtigkeit des Hahnes, der vor der Paarung der Henne schmeichelt, מפיים ואחר כך בועל, Erub. 100b, nicht in Widerspruch). Beim Kapperstrauch ist, wie schon Toßafoth zu Beza 25b nach Maaßr. IV, 6, Sabb. 30b unt. erklären, die außerordentliche Fruchtbarkeit gemeint, vgl. jer. Taanith IV, 69b 30: אמר רבי זעירה בוא וראה מה חציפה היא ארץ ישראל שהיא עושה פירות, R. Zeira sagte: Siehe doch, wie frech Palästina ist, indem es (den fremden Beherrschern) Früchte trägt (b. Kethub. 112a). Andere Schamlosigkeit des Hundes in Koh. rab. 1, 2.

[1]) Wenn es nicht zu kühn schiene, würde ich für χρήσεται nicht תסתר, sondern das rabbinische תשתמש vorschlagen, das Gebrauchtwerden und Beiwohnung bedeutet. Vgl. Baba mezia 84b, wo die Witwe des R. Simon b. Eleasar dem Rabbi, der ihr einen Heiratsantrag stellt, sagen ließ: כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול.

umsonst die zu seiner Zeit geltenden strafgesetzlichen Bestimmungen betreffs Ehebruch und Unzucht; ohne aber daß diese Wahrnehmung zur Annahme berechtigen würde, daß das strenge Strafgesetz der Thora nicht in Geltung stand und nicht durchgeführt wurde. Von Interesse ist es auch, daß die Frau in all' diesen Ermahnungen nicht direkt angeredet wird. Der Vater wird wiederholt gewarnt, seine Tochter zu überwachen, der Gatte wird über seine Pflichten gegen seine Frau belehrt, der Jüngling, der gereifte Mann und der Greis werden über die Folgen von Unzucht und Ehebruch aufgeklärt, und ihnen die schädlichen und gefährlichsten Verlockungen der Ehebrecherin und der Dirne in grellen Farben vorgeführt; an das jüdische Mädchen und das jüdische Eheweib wird keine Ermahnung gerichtet. Wer hieraus Schlüsse auf die Stellung der Frau in Judäa um 200 v. d. g. Z. zieht, baut auf unsichern Grund. Denn die Lehren der Spruchdichter sind ausschließlich für Männer und Jünglinge bestimmt gewesen und aus den Schulen der Weisheitslehrer hervorgegangen, in denen die reife männliche Jugend zur praktischen Weisheit angeleitet wurde, wie dieses Frankenberg so gut dargetan hat. Mädchen und Frauen hatten zu diesen Schulen keinen Zutritt, weshalb sie auch nicht Gegenstand der Anrede und der Belehrung waren. Ihre Erziehung war die Aufgabe des Elternhauses und dieses trug die Verantwortung für deren Mängel.

4. Das nicht ganz sichere Ergebnis aus Sirachs Äußerungen, daß auf erwiesenen Ehebruch der Tod stand und diese Strafe auch vollstreckt wurde, ist noch mit den Stellen über Ehebruch und Unzucht in den Proverbien zu vergleichen. In 5, 5 heißt es vom unzüchtigen Eheweibe: רגליה יורדות מות שאול צעדיה יתמכו, was aber natürlich bildlich gemeint ist und den vorzeitigen, aber natürlichen Tod des Sünders mit den Straffolgen in der Gestalt des שאול, wie in 2, 18 bedeutet; der Strafende ist Gott allein, die Sünde

kam überhaupt nicht vor Richter auf Erden[1]). 7, 26 jedoch spricht von der ehebrecherischen Frau und den Folgen des Umganges mit ihr in viel stärkeren, deutlicheren Worten: כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה. (27) דרכי שאול ביתה יורדות אל חדרי מות, sie hat viele tot niederstürzen gemacht und zahlreich sind die von ihr Erschlagenen. Frankenberg im Kommentare bemerkt hiezu: »חלל und הרוג sind bildliche Ausdrücke für die durch die Ehebrecherin, das heißt, die (gerichtlichen) Folgen des Ehebruches (5, 9 ff.; 6, 32 ff.) ruinierten Existenzen.« Mir scheint auch hier das Gericht keinerlei Rolle gehabt zu haben, da sonst im Ausdruck irgend ein Hinweis auf die Strafe sich fände. Sind die starken Ausdrücke bildlich, so bezeichnen sie den durch Gottes Gericht vor der Zeit seines Lebens beraubten geheimen Ehebrecher; der Frau als Veranlassung wird diese Tötung zur Last gelegt. In Prov. 22, 14: שוחה עמוקה פי זרות und 23, 27: כי שוחה עמוקה זונה ובאר צרה נכריה זעום ה' יפול שם ist die Ehebrecherin und die Dirne als eine Grube bezeichnet, aus der es kein Entrinnen gibt; Gott läßt nur denjenigen in ihre Hände fallen, auf dem ohnehin der Fluch Gottes lastet und der schwere Strafen von ihm zu gewärtigen hat[2]).

[1]) So heißt es auch bei Menander (in Land's Anecdota Syriaca I, 64 ff.), in dessen syrisch erhaltenen Sprüchen Frankenberg ein Produkt jüdischer Spruchweisheit erkannt hat (Stade's Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft XV, 226 ff.): Ehebruch ist der Weg zum Untergang; wer die Ehe bricht, geht zu Grunde (69, 12). Vgl. Testament Reubens 4: Denn die Hurerei ist es, die den Verstand und die Erkenntnis verwirrt, und sie führt die Jünglinge in den Hades vor ihrer Zeit. Denn es hat auch die Hurerei viele zu Grunde gerichtet. Denn wenn einer auch ein Greis ist oder hochgeboren, so macht sie ihn zur Schmach und zum Gespött bei Beliar und den Menschenkindern.

[2]) Vgl. Sirach 21, 10: Der Weg der Sünder ist mit Steinen gepflastert und da, wo er endigt, ist die Grube des Hades. Smend p. 191 sagt richtig, daß im Hebräischen gestanden haben muß: תחלת דרך רשע מסוקל ואחריתה באר שחת, der Weg des Sünders ist anfangs

Dagegen bespricht Prov. 5, 7—14 den Fall, daß der Gatte den Ehebruch entdeckt und sich für diesen vom Ehebrecher Schweiggeld zahlen läßt. Der Ehebrecher muß sein ganzes Vermögen, das er schwer erworben hat, hingeben, da sonst die Sache vor קהל ועדה gebracht würde (14), was das größte Übel wäre. Was die Gemeinde getan hätte, im Falle der Gatte den Ehebruch anzeigte, ist nicht angedeutet. Da keine Zeugen der Tat geführt werden konnten, wie 5, 21 nahelegt, daß nur Gott dieselbe mitangesehen, kann es nach jüdischem Gesetze selbst im strengsten Verfahren zu keinem Todesurteile gekommen sein. Ob vielleicht schon damals in solchem Falle die Geißelstrafe angewendet wurde? Jedenfalls ist die Schande der Verhandlung der Sache i öffentiicher Gemeindeversammlung eine genug schwere Strafe für den Bürger der Stadt. Hätte er den Ehebruch geleugnet, so wäre das in Num. 5, 11—31 vorgeschriebene Verfahren anzuwenden gewesen, dem eine Verhandlung vor der Behörde vorausgehen mußte. Nun findet sich die gleiche Ausführung in Prov. 6, 24—35: Während der Dieb, der ertappt wird, dadurch, daß er den Diebstahl siebenfach bezahlen muß, sein ganzes Vermögen verliert, setzt der Ehebrecher sein Leben dem Verderben aus. Er versucht es freilich, sich beim erzürnten Ehemann durch כפר und שחד loszukaufen, aber der Gatte will davon nichts wissen. Was dieser hierauf tut, ist in der Angabe der Folgen des Ehebruches zu finden (33): נגע וקלון ימצא וחרפתו לא תמחה; aber was damit gemeint ist, ist nicht klar. Frankenberg erklärt es folgendermaßen: »Daß der Ehebrecher gerade mit dem Tode bestraft wurde, ist nicht gesagt, und nach dem Folgenden und sonstigen Notizen nicht wahrscheinlich; die Ehebrecherin freilich wurde gesteinigt. נגע scheinen die

von Steinen frei. In Baba mezia 58b sagt R. Chanina: הכל יורדין לגיהנם חוץ משלשה שיורדין ואין עולין ואלו הן הבא על אשת איש והמלבין פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו, wer Ehebruch begeht, kommt in die Hölle und wird nie wieder aus ihr befreit.

Prügel zu sein, die sich der ertappte Ehebrecher beim Ehemann holt. Wäre der Ehebrecher mit dem Tode bestraft worden, so hätte der Verfasser hier und, so oft es ihm darauf ankam, vor den bösen Folgen des Ehebruches zu warnen, gewiß das Äußerste nicht verschwiegen. In den Proverbien sowohl, wie bei Sirach erscheint als empfindlichste Strafe des Ehebrechers die Schande vor der Gemeinde. יום נקם ist, wie häufig in den Propheten (יום praegnant) der Tag des öffentlichen Gerichtes als der Tag der Rache, nicht etwa der Tag, an dem der beleidigte Ehegatte eigenmächtig seine Ehre an dem Frevler rächt. (35) Vor Gericht konnten die streitenden Parteien einen Sühneversuch machen; wenn dieser keinen Erfolg hatte, ließ man dem Rechte seinen Lauf. Der Frevler bietet dem Beleidigten כפר, d. h. Sühngeld an, vgl. Genes. 20, 16«. Über diesen כפר spricht sich Frankenberg (ZATW. XV, 121) nochmals aus; er sieht darin eine Geldstrafe, die auf Ehebruch stand (Genes. 20, 16), כפר genannt oder שחד, welche an den Geschädigten zu zahlen war. »Mit dieser Abfindungssumme wird es gewöhnlich sein Bewenden gehabt haben.«

Da die ganze Auffassung der Stelle und die angeführten Schlüsse von der Erklärung des Wortes כפר abhängen, muß ich dem oft behandelten Terminus einige Worte widmen. Zunächst sei festgestellt, daß es nirgends Schadenersatz bedeutet, sondern das Lösegeld für das verwirkte L e b e n, ein hoher Betrag, bestimmt, den schwer Beleidigten oder Geschädigten von der Forderung nach Sühne durch den Tod abzubringen. Nach Exod. 21, 29 soll der Eigentümer wegen der Tötung eines Menschen durch sein stößiges Rind hingerichtet werden. אם כפר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו, wenn ihm ein Sühngeld statt des Todes auferlegt wird, so gebe er den Loskauf seines Lebens. In Exod. 30, 12 ונתנו איש כפר נפשו, Num. 35, 31 כפר לנפש רוצח, 32 ohne נפש: ולא תקחו כפר לנוס, Prov. 13, 8 כפר נפש איש עשרו als Gegenwert des Lebens, das Gott dem Menschen

wegnehmen will, Hiob 33, 22—24: ותקרב לשחת נפשו וחיתו לממתים. (23) אם יש עליו מלאך מליץ . . . (24) ויחוננו ויאמר פדעהו אח לא פדה יפדה איש לא יתן Psalm 49, 8: מרדת שחת מצאתי כפר, Leben für Leben Jes. 43, 3: לאלהים כפרו. ויקר פדיון נפשם; נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתיך, Prov. 21, 18: כפר לצדיק רשע. Der Richter nimmt כפר in I Sam 12, 3, Amos 5, 12, um ein Auge zuzudrücken und nicht den Tod des Schuldigen zu fordern; in Beziehung zu ihm ist es wie שחד. Es folgt hieraus, daß der Gatte das Recht hat, den Tod des Ehebrechers zu fordern und das משחית נפשו in Prov. 6, 32 wörtlich zu nehmen ist. Dieses wird von dem, von den Exegeten öfter angezogenen Beispiele der Abfindungssumme im Falle von Ehebruch in Genes. 20, 16 bestätigt. Denn Vers 3 sagt: הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעולת בעל; weil der König nicht vor die Gemeinde zur Aburteilung gebracht werden kann, greift Gott mit seinem Todesurteile ein und will nach 7: ואם אינך משיב דע כי מות תמות אתה וכל אשר לך den König und seine Angehörigen töten. In welchen Beziehungen das große Geschenk in Vers 14 und 16, das der König dem Abraham wegen Sarahs gegeben hat, zum Vergehen steht, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber aus Vers 16 ziemlich klar ersichtlich: der Bruder erhält die Entschädigung für die an der angeblich unverheirateten Sarah verübte Gewalt (Exod. 22, 16); von Ehebruch und von einer Geldstrafe für denselben ist hier keine Spur zu entdecken[1]).

[1]) Darnach ist auch die Behauptung, zum Beispiel bei Benzinger, Archäologie 341 zu beurteilen: »Ehebruch mit der Frau eines Anderen ist Eigentumsverletzung«. Warum schreibt dann das Gesetz die Todesstrafe und nicht irgend eine hohe Geldentschädigung vor, wie im Falle der Verführung eines Mädchens? Wellhausens Bemerkung (Israel. u. jüd. Geschichte, 5. Auflage, 216, Note 4): »In den Proverbien wird nur vor Ehebruch gewarnt und zwar aus höchst äußerlichen Gründen«, berücksichtigt nicht die Schichte der Bevölkerung, an die sich der Dichter wendet, und nicht den Kreis, aus dem das Buch hervorgegangen ist, und nicht die Methode, die hier durchgehends in

Die in Prov. 6, 33 aufgezählten üblen Erfahrungen des Ehebrechers treten nach dem ganzen Zusammenhange erst ein, nachdem die Versuche, den Gatten zu beschwichtigen (V. 35), gescheitert sind. Die Auseinandersetzung zwischen den beiden Männern findet nicht vor Gericht, sondern unmittelbar nach der Entdeckung der Tat im Hause des Gatten statt. Der Ehebrecher bietet ihm eine Lösesumme für die Schonung seines Lebens an, der Gatte weist sie zurück; da bietet jener nebst dem ansehnlichen Betrage noch einen weitern (שחד) an; alles umsonst. Es folgen Schläge und die Schande, die ihn entweder durch die Verbreitung der Nachricht vom Geschehenen in der Stadt trifft oder durch Herbeirufung von Leuten ins Haus, die die Behandlung mitansehen.

Möglich ist aber auch, daß der Gatte die Anzeige bei Gericht erstattet, eine Verhandlung der Anklage wegen Ehebruches vor der versammelten Gemeinde stattfindet, die Schande des Ehebrechers groß ist, es aber zu einem Todesurteile nicht kommt aus Mangel an den unerläßlichen Zeugen des Tatbestandes; aber die Schande bleibt unauslöschlich. יום נקם ist der Tag der Abrechnung, aber diese erfolgt nicht vor dem Gerichte, sondern am Tatorte der Sünde. Das Wort bedeutet überall rücksichtslose, schwere Strafe für

der Belehrung angewendet wird. Es ist die Klasse der Bürger, die ihr Vermögen schwer erarbeiten und deren Leben von ihrem Besitzstande abhängt; sie haben nur soviel, daß sie ihr Laster all ihr Hab und Gut (Prov. 6, 31 ist das Vermögen des Hauses genannt) kosten kann. Der Dichter hat einzig und allein die schweren materiellen Gefahren der Unzucht vorgeführt, weil diese und nicht die moralischen und religiösen der Richtung seiner Belehrung entsprechen. Unzucht ist ein Verstoß gegen die Lehre des Vaters und der Mutter und gegen die Weisungen des Weisheitslehrers; sie ist Unsinn, Unverstand, aufs Spiel Setzen der ganzen Lebensstellung, Selbstmord. Daher vermißt man jeden Hinweis auf Gottes Walten und auf die strengen Bestimmungen des Gesetzes; zumal die Voraussetzung ist, daß alles so geheim geschieht, daß eine Entdeckung nur das äußerste, Anzeige bei Gericht fast ausgeschlossen ist.

ein schweres Vergehen[1]), das gerichtlich nicht bestraft werden konnte und erst nach längerer Zeit, bei gegebener Gelegenheit, außergerichtlich vom Beleidigten oder seinem Freunde in Zorn und Wut geahndet wird[2]). Wenn sonach נקם hier in der festen Bedeutung steht, wofür die es auch sonst begleitenden Worte קנאה und חמה und auch לא יחמל entschieden sprechen, so ist darunter das Wüten des Ehemannes in Schlägen und Beschimpfung und die Übergabe des Ehebrechers an das Gericht zu verstehen; denn die Tötung, die diese starken Ausdrücke alle nahelegen, scheint 33b nicht zu empfehlen. Aber das Recht, ihn zu töten, wird der Gatte in älterer Zeit wohl gehabt haben[3]).

[1]) Es ist parallel mit שָׁלַם gebraucht, Deut. 32, 35: לי נקם ושלם, Jerem. 51, 6: כי עת נקמה היא ליי נמול היא משלם לה, Jes. 34, 8: כי יום נקם הנה אלהיכם נקם יבוא נמול אלהים הוא יבוא: ליי שנת שלומים לריב ציון, 35, 4. Wird ein Mord begangen, ist die Hinrichtung des Mörders durch das Gericht niemals נקם (Exod. 21, 20. 21; Genes. 4, 15. 24 gehören nicht in diese Kategorie), sondern ein vorgeschriebenes Verfahren. Wenn aber die Königin Isebel die Propheten töten läßt und ihr vielfacher Mord wegen ihrer Stellung nicht bestraft werden kann, so ist das viele Jahre spätere Eingreifen Gottes für das vergossene Blut in II Reg. 9, 7: והכיתה את בית אחאב אדוניך ונקמתי דמי עבדי הנביאים ודמי כל עבדי ה' מיד איזבל als נקם bezeichnet. Das von den letzten Davididen in Jerusalem vergossene Blut erfordert Rache, Ezech. 24, 8: לנקם נקם נתתי את דמה על צחיח סלע; in gleicher Verbindung Deut. 32, 43: כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו, Psalm 79, 10: יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך. In Psalm 94 haben die Hochmütigen an den Hilflosen Gewalt verübt, ohne daß sie von irgend jemand zur Verantwortung gezogen werden konnten. Gott als Richter der Erde soll eingreifen, als נקמות אל strafen. Psalm 58, 11: ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמיו ירחץ בדם הרשע. ויאמר אדם אך פרי לצדיק אך יש אלהים שופטים בארץ für vergossenes Blut.

[2]) Micha 5, 14: ועשיתי באף ובחמה נקם את הגוים; Jes. 63, 5: כי יום נקם בלבי . . . ותושע לי זרועי וחמתי היא סמכתני. ואבוס עמים באפי ואשכרם בחמתי; Nachum 1, 2: נוקם ה' ובעל חמה נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו; Ezech. 24, 8: להעלות חמה לנקם נקם. Neben חמה auch קנאה Jes. 59, 17: וילבש בגדי נקם תלבושת ויעט כמעיל קנאה. כעל גמולות כעל ישלם חמה לצריו גמול לאויביו . .; Zachar. 8, 2: קנאתי לציון קנאה גדולה וחמה גדולה קנאתי לה.

[3]) Vgl. Wellhausen, Göttinger Gelehrte Nachrichten 1893, 447

Fassen wir die Ergebnisse dieser Untersuchung kurz zusammen. Unzüchtiger Verkehr und Ehebruch muß in der Stadt, deren Zustände das Buch der Proverbien und Sirach widerspiegeln, in den bestimmten Kreisen, an die sich deren Belehrungen wenden, und zu deren Zeit häufig gewesen sein. Auf Ehebruch stand die Todesstrafe, die aber nur in den allerseltensten Fällen verhängt werden konnte, weil es naturgemäß an den unerläßlichen Zeugen der strafbaren Handlung fehlte. Zumeist kam es auch zur Anzeige seitens des Gatten der Ehebrecherin nicht, weil der entdeckte Ehebrecher demselben sein Vermögen hingab, um sich das Leben, das für das Vergehen dem Gatten gesetzlich oder praktisch verfallen war, loszukaufen und der Schande einer öffentlichen Gerichtsverhandlung zu entgehen. Die beiden Spruchbücher sind allerdings gerade über die Frage der Todesstrafe nicht bestimmt genug, um jeden Zweifel über deren Geltung auszuschließen.

---

von den Arabern: Ehebruch der Frau wird nicht leicht genommen (Agh. VIII, 50 ff.), öfter sogar blutig gerächt. S. 462: Bei den Bewohnern des glücklichen Arabiens herrschte nach Strabo (p. 783) Vielmännerei, indem alle Verwandten eine gemeinsame Frau hatten. Ein Ehebrecher wird mit dem Tode bestraft.

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Neue Folge.

Von **Simon Eppenstein.**

IV. Saadja Gaon, sein Leben und seine Schriften.

(Fortsetzung.)

Saadja selbst hatte gewiß bald im Anfang[1]) seiner Amtsentsetzung eine Schrift verfaßt, die den Namen ס' הגלוי führt, das heißt »das Buch der offenen Widerlegung[2])«. In demselben offenbart sich neben der großen Erbitterung, die den Autor erfüllte, doch auch ein großer Geist, der selbst in dem großen Leid, das ihm widerfahren, an die Be-

[1]) Ich kann Harkavy und auch Poznański in Monatsschr. 1900, S. 508 nicht beistimmen, wenn sie die Abfassung des Sefer Hagaluj in das Jahr 934 setzen. Denn die in dem Pamphlet gegen Saadja S. 229 Z. 4—5 gerichtete Anfrage, warum er sich nicht vor 13 Jahren, also 921, im Streit mit dem auch seine Abkunft verunglimpfenden Ben Meïr seiner edlen jüdischen Abstammung gerühmt habe, beweist nichts, da dieses doch erst auf Saadja's erste Ausgabe des Sefer Hagaluj erfolgt ist. Soll dieser so lange Zeit mit dem Aussenden seiner Verteidigungsschrift gewartet haben?

[2]) Aus der uns erhaltenen Einleitung des Werkes, bei Harkavy a. a. O. 181, Z. 16, geht diese Lesung deutlich hervor. Allerdings entspricht sie nicht ganz, wie schon Bacher in RdÉJ. XXIV, S., bemerkt, dem arab. Titel, den er selbst der Schrift a. a. O. Z. 17 gibt, כתאב אלמארד, das man nicht, wie Harkavy meint, als der Verbannte auffassen darf, da מרד im Arab. nur transitiv gebraucht wird, »jemanden verbannen«, sonst aber »abwehren« bedeutet. Der Sinn des Titels ist also: »das Buch der offenen Abwehr«; durch die folgenden Worte: המכתום ראוה usw. ist ein Wortspiel von Saadja beabsichtigt.

lehrung des Volkes denkt. Das Werk war hebräisch geschrieben, mit Vokalen und Akzenten versehen, gleich dem Sefer ha-Moadim. Leider sind uns von dem eigentlichen hebräischen Original nur die Einleitung, und zwar ziemlich lückenhaft, und Kapp. 1—3, wenn auch nicht vollständig, erhalten[1]). Die das eigentliche Werk bildenden ersten sieben Kapitel[2]) sind, nach der uns von Saadja gegebenen Schilderung, eine Fundgrube reicher Belehrung in historischer und literarischer Hinsicht im Allgemeinen[3]), wie besonders betreffs seiner eigenen Erlebnisse und seiner literarischen Tätigkeit gewesen[4]), so daß der Verlust des Originals ein recht bedauerlicher ist. Es werden ferner theologische Themata, wie Erklärung der Gebote, in Verbindung mit der Berechnung der Erlösung[5]), behandelt. Die letzten 3 Kapite sind besonders sprachlichen Inhalts, mit dem ausgesprochenen Zweck, die Kenntnis der Handhabung des Hebräischen in Prosa und gebundener Rede, wie in mündlichem Ausdruck, zu verbreiten, und so dem durch Überhandnehmen des Arabischen zu befürchtenden Vergessen der Muttersprache vorzubeugen; es ist somit eine Ergänzung seines Erstlingswerkes, des Agrôn[6]).

Was nun das Persönliche des Streites betrifft, so ist es nicht zu verwundern, daß Saadja auch seine Gegner angreift,

[1]) Vgl. Saadyana Nr. I, S. 4—7; vgl. auch Schechter's Vorbemerkungen.

[2]) Eine Analyse des ganzen Werkes gibt Harkavy a. a. O., S. 142—145.

[3]) Vgl. besonders Saadyana, S. 5, das erste Kap. des Werkes, wo von der Sammlung der mündlichen Lehre gesprochen wird. Merkwürdig ist, daß hier der Zeitraum von rund 500 Jahren nach קץ ראשון, also cirka 568—578 d. gew. Zeitrechnung, als Abschluß des ganzen Talmud angenommen wird, während in Saadja's Wiedergabe in der zweiten Bearbeitung nur die Zeit des Abschlußes der Mischna angegeben ist.

[4]) Vgl. hierüber besonders a. a. O., S. 143.

[5]) Dieses wird im 5. Kap. behandelt; vgl. a. a. O., S. 154, Z. 6.

[6]) Vgl. a. a. O., S. 155—156.

und besonders die Ungerechtigkeiten des Exilarchen erwähnt[1]), wobei er die Namen seiner Feinde mit Anspielung auf ihre gehäßige Tätigkeit umgestaltet[2]). Aus ferneren Andeutungen von Saadja selbst ist auch zu entnehmen, daß er seine eigenen perönlichen Verdienste und Kenntnisse ins rechte Licht gestellt hat[3]). — Auf diese Schrift hin schwiegen natürlich die Gegner nicht und verfaßten eine Entgegnung, die zum Teil schon vorher von uns skizziert wurde, um die eigentlichen Angriffspunkte der Feinde hervortreten zu lassen. Unter anderen wurde ihm auch der Vorwurf gemacht, daß er dieses Werk, gleich den biblischen Schriften, mit Vokalen und Akzenten versehen habe, wodurch er für sich selbst gleichsam die Prophetie in Anspruch nehme[4]), in den Augen des Volkes die Heiligkeit der biblischen Schriften herabsetze und sie zu Zweifeln an diesen veranlasse[5]). Ferner bemängelten sie eine Anzahl von Saadja gebrauchter Worte und Wendungen als unhebräisch. Infolge dessen sah dieser sich veranlaßt, das Werk behufs gründlicher Widerlegung der gegen ihn gerichteten Angriffe in einer zweiten Ausgabe, und zwar in arabischer Sprache, mit einem fortlaufenden Kommentar des hebräischen Originals, aus dem reichliche Stellen angeführt werden, zu veröffentlichen und

---

1) Vgl. a. a. O., S. 187, Z. 17 fgg.

2) Vgl. a. a. O., S. 166—168.

3) Vgl. a. a. O., S. 165, vorl. Z. u. fgg.

4) Vgl. a. a. O. S. 161, Z. 18: אן הדא דעוי נבויה. Harkavy's Übersetzung, S. 160, Z. 18: שזה תביעה לנבואה gibt nicht prägnant den Sinn wieder; es müßte ungefähr heißen: »כי בזה לוקח הנבואה לעצמו«. — Hier sei auch hingewiesen auf die mißverständliche Uebersetzung von S. 161, Z. 22; פמן יקר באנקטאעהא = S. 160, Z. 22 ומי שמכחיש בפסיקתה לא יזכירנה, wofür es doch heißen muß: ומי שמודה בפסיקת הנבואה לא יקחנה לעצמו.

5) Vgl. a. a. O. S. 161 Ende bis 163 Anfang. Die Worte S. 163, Z. 1—2: חתי תשכך פי אלכתב sind nicht mit Harkavy, das. S. 162, Z. 1—2 durch עד שתסתפק zu übersetzen, das »begnügen« bedeutet, sondern mit עד שתטיל ספק.

ihm eine arabisch geschriebene Vorrede voranzuschicken[1]); zugleich rechtfertigt er auch die von ihm gebrauchten hebräischen Formen[2]). In dieser Hinsicht ist das Werk auch für die Geschichte des Hebräischen in jener Zeit[3]) ein interessantes Dokument.

Dem Werke in dieser Gestalt gab Saadja wohl den Titel כתאב אלאמתאל ואלאעתבאר »Buch der Gleichnisse und der Betrachtung«[4]) um so aus seinem Leid auch eine Quelle nachhaltiger geistiger und sittlicher Belehrung für sein Volk zu erschließen. Saadja führt in der Vorrede darüber Klage, daß die Angriffe seiner Gegner sich nur gegen einzelne willkürlich herausgegriffene Worte richte, ohne die gute Tendenz des Werkes zu beachten, womit sie den vom Talmud so arg getadelten Spuren des Königs Menaße folgen[5]).

Zur Widerlegung des ihm gemachten Vorwurfes, daß er sein Werk gewissermaßen als prophetisches ausgegeben, führt er aus, daß auf dasselbe doch die drei Merkmale eines solchen nicht zutreffen; weder käme die Erwähnung einer Offenbarung oder die Belehrung über zu tief liegende Probleme darin vor, noch werde die Prophetie in Anspruch genommen durch Wunder, der Zeugnisse anderer Propheten, noch auch werde es vom Volke unter die prophetischen Bücher gerechnet[6]). Die gelegentlich dieser Verteidigung uns von ihm gemachten Mitteilungen sind sehr

---

[1]) Vgl. das von Harkavy a. a. O. S. 186—193 veröffentlichte Stück, welches sich anschließt an das von Lambert in RÉJ. XL, S. 85 aus der Genisa edierte Stück; vgl. auch ebendort S. 260, ferner auch Harkavy a. a. O., S. 181, Ende.

[2]) Vgl. Harkavy a. a. O., S. 150—181.

[3]) Vgl. besonders a. a. O., S. 188 fgg.

[4]) Ich kann dem Zweifel bei Steinschn. a. a. O., S. 68, sub 45 nicht beipflichten.

[5]) Vgl. Hark. a. a. O., S. 171, Z. 3—6.

[6]) Vgl. a. a. O. S. 163, Z. 8—15. Das Wort ibid. Z. 10: אלוחי übersetzt, meines Erachtens, Harkavy nicht richtig mit פעולת הנבואה, vielmehr müßte es heißen: השפעת נבואית.

schätzenswert, so die Zitate aus Ben Sira[1]), der Hasmoräerrolle[2]), ferner dem sonst nicht bekannten, aber doch wohl alten Buch des Eleasar Ben Irais[3]); schließlich läßt es uns einen Blick in die Geistestätigkeit der schon damals bedeutenden kairuanischen Gemeinde tun, wo man — wenn die uns von Harkavy gegebene Lesart richtig ist — das Werk eines Christen שערי in's Hebräische übersetzt hat[4]). Auf diese genannten, der Ethik gewidmeten Bücher, die auch mit Vokalen und Akzenten versehen waren, beruft sich Saadja zu seiner eigenen Rechtfertigung, wie auch darauf, daß man anstandslos seitens der maßgebenden babylonischen Schulen sein eigenes, gegen Ben Meir gerichtetes ס' המועדים in dieser Form erscheinen ließ[5]). Außer dem allein hier sich findenden Bericht über die letztgenannte Streitaffaire erfahren wir durch Saadja auch von seinem Auftreten gegen Ḥajaweih aus Balch[6]). Auch in exegetischer Hinsicht bietet die Vorrede an manchen Stellen wichtige Beiträge für seine Auffassung von biblischen Erzählungen[7]). Daß dem Sefer Hagaluj in dieser zweiten Bearbeitung auch in literarischer Hinsicht Bedeutung beigemessen wurde, ersehen wir schon daraus, daß der obengenannte Kritiker Mebasser Halevi auch gegen einzelne Stellen dieses Werkes Einwände gerichtet hat[8]).

[1]) Vgl. a. a. O. S. 177, Z. 17 fgg.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 181, Z. 8—10.

[3]) Vgl. die merkwürdigen, z. T. ganz mit Ben Sira übereinstimmenden Zitate S. 179, Z. 17 fgg. und die auch zu einem sicheren Resultat nicht führenden Ausführungen von J. Lévi in RÉJ. XLII, S. 270—273.

[4]) Vgl. Hark. a. a. O. S. 151, Z. 18—20 und die, vielleicht richtigere LA. von Rosen, ebendort Anm. 4, wonach es sich um die Niederschrift eines mit der genannten Persönlichkeit zusammenhängenden Ereignisses handelt.

[5]) Vgl. a. a. O. S. 151, Z. 22 fgg.

[6]) Vgl. a. a. O. S. 177, Z. 12—14.

[7]) Vgl. a. a. O. S. 171—177 und oben.

[8]) Vgl. a. a. O. S. 182—184. Die uns dort erhaltenen Bemer-

Hatte nun so Saadja, vollauf mit seiner Verteidigung beschäftigt, doch durch die gelegentlichen Belehrungen das Wort der Bibel, daß auch das Harte und Bittere mitunter Süßes zu Tage fördern kann — מעז יצא מתוק — zu Ehren gebracht, — so hat er dieses selbst, das die Schrift besonders auf das Licht anwendet, — מתוק האור לעינים — seinem Volke auch gereicht in einer die jüdische Gedankenwelt für alle Zeiten erleuchtenden Schrift, dem religionsphilosophischen Hauptwerk, dem er den Namen כתאב אלאמאנאת ואלאעתקאדאת gegeben hat. Ist dieses auch im weiteren Verlauf der Zeiten in Bezug auf Darstellung überholt worden, haben die von Saadja vertretenen Anschauungen, die im Kalâm wurzeln, auch teilweise eine Umwandlung erfahren, so daß dieses eigentliche Erstlingswerk der jüdischen Religionsphilosophie — wenn wir von Mokammez und Isak Israeli absehen — hinter einem More Nebuhim des Maimonides zurückstehen muß, so ist es doch für die systematische Behandlung der verschiedenen Probleme des Glaubens und dessen Ausgleiches mit der Vernunft grundlegend geworden. Und, wenn man später an Maimonides die allzustarke Beeinflußung durch den größten griechischen Denker, Aristoteles, getadelt hat, so verdient auch Saadja's Werk wegen seines Anschlusses an die seiner Zeit herrschende Theorie des Kalâm keine Hintansetzung, zumal bedacht werden muß, daß derselbe einerseits eine sichtliche Befruchtung durch die ältere griechische Philosophie erfahren hat, wie es in jüngster Zeit S. Horovitz[1]) eingehend und überzeugend dargetan hat,

kungen Mebaßer's richten sich gegen Saadja's Vergleich der Weisheit mit dem Licht in der Einleitung des Werkes, wobei Saadja meint, daß die Weisheit den Toren in einen Klugen verwandelt, und auch seine bekannte Theorie aufstellt, daß die Finsternis nicht etwas dem Lichte elementar Entgegengesetztes, sondern nur eine Negation desselben ist. Hiergegen wendet sich Mebaßer mit belanglosen Ausführungen.

[1]) Vgl. dessen Abhandlung im Jahresbericht des Jüd.-Theolog. Seminars zu Breslau 1909: Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwickelung des Kalâm.

andrerseits auch, nach Schreiners Beweisführung[1]), so manches dem Einfluß jüdischer Lehren zu verdanken hat.

Es muß aber auch hervorgehoben werden, daß außer dem Kalâm auch die griechische Philosophie, besonders die des Plato und des Aristoteles, nachhaltig auf Saadja eingewirkt hat, wie es besonders Guttmann eingehend nachgewiesen. Aber auch hierbei, und besonders dem großen Stagiriten gegenüber, hat sich der Gaon nicht bloß rezeptiv verhalten, sondern mit kritisch sichtendem Blick setzt er sich zuweilen mit diesen Quellen auseinander.

Im Allgemeinen kann man Saadja einen Ekletiker nennen[2]). Zur ferneren Beurteilung seines religionsphilosophischen Werkes muß auch erwogen werden, daß, gemäß der ganzen Richtung, in die Saadja gewissermaßen hineingedrängt wurde, auch dieses eigentlich einen, wenn auch nicht direkt polemischen, zum mindesten aber abwehrenden Charakter trägt, wie denn in der Tat sich der Verfasser des öfteren gegen Irrlehren innerhalb solcher Kreise, die sich zum Judentum rechnen, und Angriffe von außen wendet[3]). Wenn wir den Titel des Werkes nach dem arabischen Original betrachten, so soll der erste Teil desselben, אלאמאנאת, wohl besagen, wie der richtige Glaube beschaffen ist, beziehungsweise von welchen irrigen Voraussetzungen man dabei sich fernzuhalten hat[4]). Indem man aber, von den Praemissen des Glaubens ausgehend, diesen auch gedanklich durchdringen läßt, kommt man zur Bil-

[1]) Vgl. Der Kalâm in der jüd. Literatur, Jahresbericht der Lehranstalt usw., Berlin 1895, S. 3—4.

[2]) Vgl. hierüber zuletzt Horovitz, Die Psychologie Saadja's im Jahresbericht, Breslau 1898, S. 1 fgg.

[3]) Vgl. Horovitz a. a. O., S. 75. Ganz besonders sei aber verwiesen auf Kaufmann's Anhang zu seiner Darstellung der Attributenlehre Saadja's in seiner Geschichte der Attributenlehre, S. 78 fgg.: Der schriftstellerische Charakter der Emunoth, worauf wir noch zurückkommen.

[4]) Vgl. Emunoth, Einleitung, ed. Krakau S. 7, beginnend mit den Worten: וכיון שהשלמנו מה שרצינו usw.

dung von Meinungen, wobei es nun gilt, auch den Maaßstab der Vernunft anzulegen, immer den richtigen Mittelweg innehaltend. Dies kommt zum Ausdruck in dem Wort אלאעתקאדאת, das eigentlich »Verbindung und Knotung von Schlüssen« bedeutet. In dieser Hinsicht will uns die von der anonymen, noch immer nur handschriftlich vorhandenen, älteren Übersetzung, oder eigentlich Paraphrase, die jedoch wohl nicht mit Recht dem Berachja Hanakdan zugeschrieben wird, gewählte Bezeichnung: פתרון ס' האמונות והרצב הבינות als dem Original am nächsten stehend erscheinen, da in ihr besonders das Wort אלאעתקאדאת wohl den adaequatesten Ausdruck findet[2]). Nicht ganz so genau ist die

[1]) Vgl. ebendort: וכאשר תצא] חמאת העין יקבלנה השכל ויקיפנה ויכניסנה בלבבות ותמזג בהם.

[2]) Das biblische Wort חרצבות in Ps. 73 u. Jes. 58, 6 wird von Saadja durch das arab. עקד in dem Sinn von Gedanken, Vereinigung und Knüpfung von Begriffen wiedergegeben; vgl. meine Ausführungen in Monatsschrift 1896, S. 413—414, Anm. 5 s. v. und ZHB. VIII, S. 99. — Über die Autorschaft des R'Berechja für diese Paraphrase hat zuletzt Guttmann in seiner Besprechung der von Gollancz herausgegebenen zwei ethischen Werke von Berechja (The Ethical treatises of Berechja usw., London 1902), in Monatsschrift 1902, S. 538 einige Argumente beigebracht, als Stütze für die schon von Rapoport in Bikkure Haittim IX, S. 30, Anm. 25 mit der ihm eigenen Gründlichkeit erörterte eventuelle Zugehörigkeit zu diesem Autor, die zuletzt Steinschneider in HÜB. S. 440—441, Gollancz selbst a. a. O., Einleitung S. XXXIX—XL und Porges in seiner Besprechung ZHB. VII, S. 38—39 bekämpft haben. Die von diesem erhobene und zum Teil auch von Guttmann gewürdigten Bedenken bestehen darin, daß Berechja 1) des Arabischen unkundig gewesen sei, 2) den um diese Zeit schon verfaßten Kusari des Jehuda Halevi nicht gekannt habe. Gegen ersteres ist allerdings zu bemerken, daß Berechja doch wohl Arabisch verstanden hat und eine Vorlage in einer solchen Sprache gehabt hat. Es finden sich nämlich in seinem ethischen Werke Worte und Formen, die sich nur so erklären lassen. So z. B. ed. Gollancz S. 4, Z. 10 v. u. המחליפים, das nur durch das arab. מכאלפין = »diejenigen, die anderer Ansicht sind« zu erklären ist; ibid. Z. 7 v. u. und paßim für »körperlich«: נושמני, was ganz dem arab. נסמאני nachgebildet ist; S. 6—7 findet sich öfters für den Wohltäter und den die

von dem jüngeren Übersetzer, Jehuda Ibn Tibbon, angewendete Bezeichnung אמונות ודעות, woraus die gleichfalls begrifflich nicht ganz genaue Übersetzung: »Glauben und Wissen« entstanden ist. Am richtigsten dürfte demgemäß der neuerdings von Bloch gewählte Titel: »das Buch der Glaubenslehren und der Vernunftansichten«[1]) sein. Das Werk Saadjas hatte wahrscheinlich, da einerseits weder die Karäer angegriffen, noch auch die von seiten des Islâm erhobenen Angriffe betreffs der Auffassung des Gottesbegriffes oder des Aufhörens der Verbindlichkeit des Gesetzes — des sogenannten נסך — berührt werden, andererseits aber gegen das Christentum polemisiert wird, den Zweck, die gebildete islamitische Welt mit dem Gedankeninhalt des Judentums bekannt zu machen, wobei er sich natürlich von Ausfällen gegen solche Kreise, die doch immerhin zu den Juden gerechnet wurden, wie auch von einer Polemik gegen die herrschende Religion in gleicher Weise fern

---

Wohltat empfangenden: מנעים und מונעם, was sich lediglich dem arab. אנעם und מִנְעַם anschließt, während er andererseits den Psalmisten als מנעים = »den biblischen Sänger« anführt. Ferner hat er für das arab. وعد »Zusicherung«, statt des üblichen יעוד, das hebräisierte ועד. Man brachte ferner die fast durchgängige Anwendung von עלה für »Grund« = arab. عِلَّة und die sehr oft vorkommende Konstruktion von תמה = »sich wundern« mit מן = arab. عَنْ.

[1]) Vgl. Winter u. Wünsche, Die jüd. Literatur usw. II, S. 704. Die von Steinschneider a. a. O. S. 439 gebrauchte Benennung: »Religionen und Dogmen« kann m. E. nicht als zutreffend angenommen werden, wenn sie sich auch anlehnt an eine schon bei Abraham Ibn Daûd sich findende Bezeichnung: האמונות והדתות, da derselbe Autor sich auch des Titels האמונות והסברות bedient, also: Buch der Glaubenssätze und der philosophischen Lehren; vgl. Kaufmann a. a. O. S. 250—251, Anmerkung 253. Berechja wendet nur die Bezeichnung ס' האמונות an. Indessen ist das stärkste Argument gegen die Autorschaft Berechja's für diese Paraphrase, daß er vom VII. Traktat des Emunot nicht der von dieser benutzten zweiten Rezension, sondern sich der auch von Ibn Tibbon übersetzten ersten Fassung des מאמר תחיית המתים bedient.

halten mußte[1]). Es darf uns aber darum nicht befremden, daß der Autor dennoch gegen Irrlehren wie die Hajaweihs Angriffe richtet, denn dessen Auschauungen gingen ja, wie oben dargetan wurde, im letzten Grunde auch auf solche zurück, die auch von der üblichen Richtung im Islâm als ketzerisch betrachtet wurden[2]). Um jedoch gewissen Auswüchsen von irrigen Meinungen in Glaubenssachen entgegenzutreten, entschloß sich Saadja eine ihm besonders teure Lehre, die von Wiederbelebung der Toten, in einer gesonderten Abhandlung darzustellen[3]), um sie gegenüber der wohl von einigen karäischen Sektirern in Chorâsân angestrebten Anfechtung — die in einer Deutung dieser Verheißung auf die nationale Wiedererweckung Israels gipfelte[4]) — allen denjenigen, die sich in die Lektüre des großen Werkes nicht vertiefen mochten, zugänglich zu machen. Nennt er doch den Glauben an תחיית המתים die erhabenste Zusicherung, die Gott seinem Volke gegeben hat. Die Bedeutung dieser besonderen Darstellung für die Gesamtheit ist schon frühzeitig erkannt und der meist verbreiteten Übersetzung, der des Jehuda Ibn Tibbon, zu Grunde gelegt worden.

Das große Werk Saadja's, dessen Inhalt insgesamt und im Einzelnen bereits von berufenen Gelehrten dargestellt worden ist[5]), läßt uns den Gaon in Wirklichkeit

[1]) Vgl. die treffenden Ausführungen von Kaufmann a. a. O S. 88—90.

[2]) Vgl. hierüber oben.

[3]) Das arab. Original davon hat Bacher in der »Festschrift für Steinschneider« (Leipzig 1896), S. 98—112 der hebr. Abteilung veröffentlicht, wobei er einige Lücken durch Rückübersetzung aus Tibbon's Version ergänzte. Über die Verschiedenheiten der beiden Versionen vgl. Landauer in der Vorrede zur Ausgabe des arab. Originals, S. VIII fgg. und Bacher in der Abhandlung a. a. O. deutsche Abtlg., S. 218—226, wo alles Wissenswerte angegeben ist.

[4]) Vgl. Bacher a. a. O. S. 224.

[5]) Vgl. die Literatur bei Steinschneider, Die arab. Lit. d. Juden S. 66, wozu noch anzufügen ist: Bloch's Darstellung in Winter und

als den »Stolz Jakobs« erkennen, der ein Lehrer seines Volkes im weitesten Sinn geworden ist und sicherlich viel zur Stärkung des religiösen Gefühls wie auch zur Anerkennung des Judentums in außerjüdischen Kreisen beigetragen hat, wovon die Erwähnung seiner Schriften selbst bei mohammedanischen Schriftstellern ehrendes Zeugnis ablegt.

Derselben Zeit seiner unfreiwilligen Muße gehört wohl auch der Kommentar zu Daniel an, in dem er seine Auslegunskunst besonders an den schwierigen Problemen, die dieses Buch bietet, zeigen konnte[1]). Für Saadja mußte es natürlich einen gewissen Reiz haben, die darin ausgesprochenen Ankündigungen zu deuten. Aber auch Polemisches gegen die Karaeer hat der Kommentar erhalten; so sind sicherlich gegen sie seine Ausführungen, zu Cap. 10, v. 3 gerichtet[2]), worin wohl er an dem Beispiel Daniel's nachweisen will, daß, wie dieser sich nur in den drei Wochen seiner Trauer vom Fleisch- und Weingenuß zurückgehalten, so auch wir, wenngleich wir von der Stätte des Heiligtums verbannt sind, uns nicht die Buße des Versagens dieser Dinge aufzuerlegen brauchen. Bekanntlich aber haben gerade damals die Karaeer, als sogenannte נאנחים ונאנקים »Büßende und Klagende« ihre Befriedigung« in der Enthaltsamkeit von Fleisch und Wein gefunden. Es ist natürlich, daß Saadja auch, ebenso wie im 5. Cap. des Sefer Hagaluj und im 8. Cap. des Kitâb al Amânât, der Berechnung des Erlösungsjahres eine Betrachtung bei der

Wünsche a. a. O, S. 764 fgg., Bacher, Die Bibelexegese bei den jüd. Religionsphilosophen, Straßburg 1892, S. 1—44, Horowitz' bereits genannte Abhandlung über S.'s Psychologie und Engelkemper, Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaon's über die heilige Schrift, Münster 1903.

[1]) Vgl. über diesen und den fälschlich Saadja's Namen tragenden, in den Mikraoth Gedoloth sich findenden Danielkommentar Poznański in Hagoren II, S. 92—103.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 96—97.

Erklärung von Cap. 8. v. 14 widmet; das Endziel der Erlösung hat er auf das Jahr 968 festgesetzt[1]).

Es ist merkwürdig, daß in diesen drei, in den Jahren der Verbannung entstandenen Schriften des Gaon er besonders auch der Erlösung seine Aufmerksamkeit zuwendete, einem Thema, das schon im talmudischen Zeitalter in innige Verbindung gebracht wurde mit der Lehre der Auferstehung der Toten[2]), und er diese Besprechung darum auch in seinem philosophischen Hauptwerk unmittelbar an die Behandlung des letztgenannten Problems anschloß. Sicherlich hat ihn hiebei der Schmerz über die Zustände, deren Opfer er selbst geworden war, geleitet, ein Thema zu erörtern, das eigentlich einem so nüchtern denkenden und den Erwägungen der Vernunft in erster Reihe folgenden Manne fern liegen mußte, und ferner das Bestreben, den durch die religiösen Wirren im Vertrauen auf Gott und seine Erlösung wankend Gemachten einen Halt zu bieten. Dies hat auch der solchen Berechnungen abholde Maimonides betont[3]), unter Hervorhebung der immer nur von den ernstesten religiösen Motiven geleiteten Handlungsweise Saadja's, weswegen seine etwaigen Irrtümer ihm zu gute gehalten werden müßten[4]). Dieser selbst sagt es auch ausdrücklich, daß eine völlige Rückkehr zu Gott,

[1]) Vgl. Poznański's Aufsatz: Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja (Miscellen über Saadja III) in Monatsschr. 1900, S. 400 fgg. u. S. 508 fgg; besonders S. 415—416 u. S. 517.

[2]) Vgl. die Studie von M. Löwy: Messiaszeit und zukünftige Welt, in Monatsschr. 1897, S. 392—409.

[3]) Vgl. Iggereth Teman, im Kobez, ed. Lichtenberg II, S 5b.

[4]) Vgl. ebendort: והוא התכוון בכל מעשיו לשם שמים ואין לטעון עליו על שמעה בחשבונותיו. Es ist demnach ein unbegreifliches Mißverständnis des Jedaja Penini, wenn er in seinem bekannten אגרת ההתנצלות an Salomon ben Adret, in dessen Responsen, Wien 1812 Nr. 418, S. 57b, den Maimonides einen Vorwurf gegen Saadja erheben läßt, daß er die Berechnung des Endzieles lediglich auf Berechnungen und Sternkunde gestützt habe, während die von ihm fälschlich aufgefaßte Stelle bei Maimonides: אבל מה שראיתיך

ohne Abwarten des Endzieles, uns von unserer Knechtung durch die Völker befreien könne[1]).

Dem Gaon, der, obwohl seiner äußeren Würde entkleidet, doch den geistigen Mittelpunkt des Judentums bildete, sollte aber doch alsbald auch persönliche Genugtuung werden, indem der Wille des selbst unter den unerträglichen Zuständen der Zwietracht und der Zersplitterung unter den beiden obersten Gewalten leidenden Volkes, diesen ein Ende bereitete. Ein sehr peinlicher Rechtsvorfall, bei dem sich die Rücksichtslosigkeit David ben Sakkai's wieder recht deutlich zeigte, veranlaßte die Einsichtigen, darunter den Schwiegervater des unversönlichsten Feindes des Gaons, Aaron Ibn Sargâdos, den hochangesehenen Bischr ben Aaron, endlich das Versöhnungswerk in die Hand zu nehmen, das am Estherfasttag und Purimfest des Jahres 928 in einer mehrtägigen gastlichen Aufnahme Saadja's im Hause des Exilachen seinen Abschluß fand[2]).

Es läßt Saadja's Charakter von der glänzendsten Seite erscheinen, daß er nach dem bald erfolgten Tode des Exilarchen und seines Sohnes sich seines noch erziehungsbedürftigen Enkels annahm und ihm einen sorgfältigen Unterricht zuteil werden ließ[3]).

משתוקק אליו מחכמת הכוכבים וקבוציהם sich keineswegs auf Saadja bezieht, indem אליו das antizipierte Objekt des folgenden חכמת usw. ist.

[1]) Vgl. Emunot VIII, ed. Krakau, S. 157.

[2]) Vgl. Nathan Babli bei Neubauer a. a. O. II, S. 81—82. Der von ihm angegebene Name von Ibn Sargâdo's Schwiegervater Bisch'r dürfte der richtige sein.

[3]) Vgl. Neubauer a. a. O. II, S. 82 Ende.

(Fortsetzung folgt).

Die „Wortvertauschungen" im Kitâb al-Luma' des Abulwalîd.

Von Prof. W. Bacher.

Es ist sehr bedauerlich, daß D. Herzog in seinem hier erschienenen, offenbar mit Lust und Liebe ausgearbeiteten Artikel (Jahrg. 1909, 709—719, J. 1910, S, 82—102) nicht das arabische Original des Abulwalîd'schen Hauptwerkes, also weder das Kitâb-al Luma', noch das Kitâb-al usûl benützen konnte. Nicht nur ist es im allgemeinen unstatthaft, daß speziell bei einem philologischen Gegenstande nur die Übersetzung des betreffenden Werkes benützt wird und das längst edierte Original unverwertet bleibt; sondern die merkwürdige Hypothese, mit der Herzog eine bekannte literaturgeschichtliche Schwierigkeit zu beseitigen vermeint, wäre wohl unausgesprochen geblieben, wenn er den arabischen Text einiger der von ihm zitierten Abulwalîd-Stellen vor Augen gehalten hätte. Gleich die ersten Worte des berühmten 28. Kapitels des Rikma (im arabischen Original ist es Kap. 27): יש שמביאין מלה מן המלה[1] והחפץ בה זולתה konnte er nur deshalb als Hauptstütze für seine Hypothese ansehen, weil er in יש einen Hinweis auf andere, ungenannte Bibelerklärer erblickte. Schon die Überschrift des Kapitels, dessen ersten Worten entnommen, hätte ihn belehren können, daß das Subjekt zu מביאין nicht die Erklärer, sondern die Urheber der hier in Betracht kommenden Bibeltexte sind. Meine Übersetzung jener Eingangsworte (AMIG.[2]), S. 19): »Zuweilen wendet man irgend einen Ausdruck an, während ein anderer

[1]) Es muß hier המלות gesetzt werden; dem arab. לפט מא (irgend ein Ausdruck) entspricht hebr. מלה מן המלות.

[2]) Ich verwende die Siegel Herzogs.

beabsichtigt ist«) ist ihm entgangen; aber er zitiert die ebenfalls richtige französische Übersetzung Metzgers (»On emploie etc.«), erkennt sie jedoch nicht an, was an sich ohne Einblick in das arabische Original unstatthaft ist. Bei dieser Abweisung der auf dem Originale beruhenden Wiedergabe von יש שמביאין beruft sich Herzog (S. 713, Anm. 1) auf eine Stelle in Abulwalîds ספר השרשים (Col. 345), die er aber ebenfalls wegen Unkenntnis des arabischen Originals mißverstanden hat. Der von ihm zitierte Passus אך אמרו לתבונתו אין מספר הוא במקום אין חקר fehlt im MS., aus dem ich das Sefer Schoraschim edierte, ich fügte es aus dem Originale hinzu, diese Einfügung, wie stets, mit eckigen Klammern bezeichnend. אמרו ist Wiedergabe des arabischen קולה (492, 5), also אָמְרוּ zu lesen; Herzog las אֲמָרוּ und glaubte in dem Passus ein Zitat erkennen zu sollen. Und auf Grund solcher Mißverständnisse sagt Herzog, daß jene einleitenden Worte »unmöglich auf eine eigene Arbeit Ibn Ganâhs schließen lassen«.

Herzog sagt dann weiter: »Ibn Ganâh bekämpft sogar im zweiten Teile desselben Hauptwerkes, im ס' השרשים zwei der im Kitâb al-Luma' mitgeteilten Stellen.« Von diesen zwei Stellen wäre die eine im Artikel אשם (p. 48) zu lesen; sie lautet: ויש שֶׁיִּקְרָא הקרבן אשר יכופר בו על האשם אשם, was Herzog, der die ersten zwei Worte dieses Satzes gesperrt druckt, offenbar so versteht, daß irgend ein Exeget (ויש שֶׁיִּקְרָא) das Wort אשם so erklärt habe, wie es im Luma' in bezug auf Lev. 5, 7 geschieht. Aber auch abgesehen davon, daß dies noch nicht ein Bekämpfen der Ansicht, אשם bed. nicht nur »Schuld«, sondern auch »Schuldopfer«, genannt werden kann, so liegt hier wieder ein arges Mißverständnis des hebräischen יש vor. Im Original (71, 9) lautet der Passus: וקד יסמי אלקרבאן אלדי יסתנפר בה ען אלאתם אשם. Abulwalîd gibt also hier dieselbe Erklärung, die er dem 27. (28.) Kapitel des ersten Teiles einverleibt hat, auch im zweiten Teile, dem Wörterbuche, und zwar als seine eigene Ansicht.

Noch sonderbarer ist der Hinweis auf N. 68 in der Liste Herzogs. Hier wird aus Abr. Ibn Esra's Psalmenkommentar die Erklärung von ידי, Ps. 77, 3, als statt עיני stehend, angeführt. Aber als Urheber dieser Erklärung nennt Ibn Esra den von ihm wegen seiner Wortvertauschungen oft bekämpften Anonymus. Bei Abulwalîd findet sie sich überhaupt nicht. Vielmehr erklärt er im Wörterbuche, Art. יד, ידי im erwähnten Psalmverse im Sinne von »Wunde«. Da nun gerade Herzog es ist, der — und zwar mit Recht — die Identifizierung jenes Anonymus mit Abulwalîd bestreitet, weiß ich nicht, warum er (1910, 99) den Widerspruch zwischen der Erklärung des Anonymus und der in Abulwalîds Wörterbuche »merkwürdig« findet; ferner ist es unbegreiflich, wie er diesen vermeintlichen Widerspruch als Beispiel dafür anführt, daß Abulwalîd selbst das bekämpft, was er im Luma' behauptet. — Den Hinweis auf N. 16 verstehe ich ebenfalls nicht, da doch Abulwalîd in beiden Teilen seines Hauptwerkes den Ausdruck עיני האנשים ההם (Num. 16, 14) als Euphemismus für עיניו erklärt; die verschiedene Ausdrucksweise kann doch nicht als Widerspruch angesehen werden.

Ebenso unhaltbar ist das Argument, das Herzog aus den sieben (Bibel-)Stellen schöpft, die im Luma' unter den Beispielen für »Wortumtauschung« figurieren und die Abulwalîd im Wörterbuche zitiert, »ohne irgend eine Bemerkung über deren Erklärung zu machen, was er aber ganz gewiß, wenn diese Wortumtauschung sein eigenes Produkt gewesen wäre, nicht unterlassen hätte.« Welches Sophisma! Wenn Abulwalîd diese Bibelstellen, nachdem er sie im Luma' erklärt hatte, in den Artikeln seines Wörterbuches nochmals zitiert, so tut er dies zu dem durch den Plan seines Wörterbuches geforderten Zwecke; die im ersten Teile des Werkes (dem Luma') bereits gegebene Erklärung braucht er im zweiten Teile (des Wörterbuches) nicht zu wiederholen. So z. B., um die erste dieser 7 Stellen zu nennen, zitiert Abul-

walîd im Wörterbuche das Wort ונקיב, Exod. 22, 7, lediglich als Beispiel für die Niphal-Form des Verbums נקב. Oder läßt sich etwas aus dem Umstande folgern, daß Abulwalîd im Wörterbuche unter dem Artikel שמל wegen der Verbalform ולהישמיל II. Sam. 14, 19 citiert und dabei nicht angibt, daß das in demselben Verse stehende Verbum דבר für שמע gesetzt ist?

Den sieben Stellen gegenüber, die im Wörterbuche Abulwalîds zitiert werden, ohne daß ihnen die sich auf »Wortvertauschung« beziehende Erklärung des Luma' beigegeben wäre, stehen mehr als doppelt so viel Beispiele dafür, daß im Wörterbuche die im Kapitel über Wortvertauschung sich findende Erklärung widerholt wird. Es sind das, wie von Herzog selbst sorgfältig angegeben ist, die Nummern 5, 11, 15, 17, 39, 43, 47, 48, 53, 59, 65, 74, 77, 78, 79. Für diese Fälle nimmt H. einfach an, daß die nach seiner Hypothese im Luma' aus dem Werke des Anonymus übernommenen Erklärungen im Wörterbuche durch Abulwalîd ohne weiteres adoptiert wurden. Beweisen aber diese Beispiele nicht vielmehr, wenn das noch eines Beweises bedürfte, daß die »Wortvertauschung« im Luma' nicht adoptiertes Gut bildet, sondern Abulwalîds Eigentum ist, das er als solches, wo ihm das für nötig erschien, auch im Wörterbuche verwendete?

Denn es darf von vornherein, auch ohne die hier vorausgeschickte Widerlegung der Argumente Herzogs, feststehen, daß seine Hypothese eine grundlose ist. Wer die Art Abulwalîds kennt, muß es als unglaublich betrachten, daß er jene Wortvertauschung »bloß aus einem andern Werke in sein Buch aufgenommen hat.« Wie um eine solche Annahme unmöglich zu machen, leitet Abulwalîd im dritten Beispiel des berühmten Capitels über stellvertretende Redeweise (I. Sam. 25, 4) seine Erklärung mit den Worten ein: ואלאקרב עגדי (L. 294, 10, = R. 177, 17: והקרוב בעיני), d. h.: mir gilt es als wahrscheinlich. Damit bezeichnet er

die Erklärung ausdrücklich als sein Eigentum; und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß diese Bezeichnung auch für den größeren Teil der dann folgenden Beispiele zu gelten hat[1]). Denn daß Abulwalîd einzelne der Beispiele anderswoher geschöpft hat, zeigen die ersten zwei Beispiele, die Erklärungen von Saadja Gaon wiedergeben, von dem auch die Erklärung zu Ps. 24, 4 (שמי = נפשי) herrührt. Die Erklärungen des Gaon waren gewissermaßen Gemeingut der Bibelexegese geworden, und Abulwalîd stellte sie wohl absichtlich zur Rechtfertigung der angewendeten kühnen Methode an die Spitze. Aber daß er, wie der positive Teil der Hypothese lautet, das Werk eines Zeitgenossen, des Isaak Ibn Jaschusch, für den gesamten ersten Teil des Kapitels von der stellvertretenden Redeweise (Wortvertauschung) einfach ausgeschrieben habe, ohne mit einem Worte auf den eigentlichen Urheber dieser Erklärungen hinzuweisen, ist absolut ausgeschlossen. Wie die durch Ibn Esra's Äußerungen über die »Wortvertauschungen« verursachten Schwierigkeiten zu lösen seien, soll hier nicht weiter erörtert werden. Noch jetzt erscheint mir als wahrscheinlich, was ich in meiner Schrift: »Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd Merwan Ibn Ganâh« (1889) ausgeführt habe: Isaak Ibn Jaschusch oder ein Anderer nahm die Methode Abulwalîds auf, adoptierte seine Beispiele, vermehrte sie mit anderen, und dieses sein Werk ist das von Ibn Esra so heftig bekämpfte. Die Hilfshypothese Herzogs von einem karäischen Schriftsteller, in dessen Werke I. E. die Wortvertauschungen des Ibn Jaschusch vorgelegen wären (Jhg. 1909, S. 717), ist ganz überflüssig.

Ich will nur noch der als Stoffsammlung verdienst-

---

[1]) Die Erklärung des Ausdruckes ציד בפיו, Gen. 25, 28 (bei Herzog N. 3) führt Abulwalîd selbst im weiteren Teile des 27. (28.) Kapitels unter den Metaphern an und bezeichnet sie, mit Hinweis auf den ersten Teil des Kapitels, als »unsere Erklärung« (שרחנא, L. 315, 6 = בארנו, R. 192, 7. v. u.)

lichen Arbeit Herzogs einige Berichtigungen widmen. Zunächst bemerke ich, daß in der Liste Herzogs eine Gruppe von Beispielen fehlt, in denen חָנַם statt שָׁקַר steht (Prov. 24, 28) oder שקר statt חנם (Psalm 38, 20, I Sam. 25, 21, Ps. 69, 5). Allerdings fehlt diese Gruppe in dem von Herzog allein benützten Rikma; aber er hat es — und das ist auch sonst zu bemerken — unterlassen, von meiner Berichtigung und Ergänzung der Rikma-Texte Gebrauch zu machen, die ich meiner Ausgabe des ס' השרשים, S. 568—594 beigegeben habe. — Andererseits bietet Herzogs Liste Beispiele der Wortvertauschung, die auf unrichtiger Auffassung der Worte Abulwalîds beruhen. So N. 45: »Jesaja 7, 20 שער הרגלים statt בית הערוה«. Aber die Jesajastelle wird von Abulwalîd nur als Beweis dafür zitiert, daß רגלים pudenda bedeutet (zur Erklärung von II, Sam. 19, 21). Auch hier wäre der Verfasser vor Irrthum bewahrt geblieben, wenn er meine Ergänzung des betreffenden Rikma-Textes auf Grund des Originales (ס' השרשים, S. 587) benützt hätte. Merkwürdigerweise gibt er selbst die Ergänzung auf Grund von Metzgers französischer Übersetzung unter N. 39 (zu II. Sam. 19, 25), ohne sie aber unter N. 45 zu beachten. — N. 49, zu Jes. 29, 1: »חגים statt הכבשים.« Aber die Jesajastelle wird nur als Beweis dafür gebracht, daß unter חג, eig. Fest, die am Feste geopferten Schafe und Rinder (aber nicht bloß »Schafe«) gemeint sind, und zwar als Analogie zur Bedeutung von פסח in Deut. 16, 2. — Dieselbe Bemerkung gilt auch für N. 70, zu Ps. 118, 27: »חג statt הכבש המועד.« — Zu streichen ist auch N. 76 (Hiob 1, 11). Denn die Hiobstelle (על פניך) citiert Abulwalîd nur als Analogie zu seiner zweiten Erklärung für Num. 3, 4, wonach על פני אהרן bedeutet: in Gegenwart Aharons, vor Aharon, ebenso wie על פניך in Hiob 1, 11 bedeutet: in deiner Gegenwart, vor dir (בחצרתך ובין ידיך, L. 299, 11 = בפניך ובמעמדך, R. 181, 30). Bei dieser zweiten Erklärung handelt es sich also gar nicht um »Wortvertauschung«, sondern um eine

Erklärung von בפני. Nur nach der ersten Erklärung Abulwalîds steht על פני אהרן für בחיי אהרן.

Die letzten zwei Beispiele zeigen zugleich, daß Herzog auf unberechtigte Weise den beim Übersetzer Jehuda Ibn Tibbon gefundenen hebräischen Ausdruck so anführt, als ob Abulwalîd selbst ihn als Äquivalent des durch Stellvertretung erklärten Textwortes angegeben hätte, während tatsächlich bei Abulwalîd sich nur der entsprechende arabische Ausdruck findet. Diese unberechtigte Übertragung des erklärenden hebräischen Ausdruckes vom Übersetzer auf den Verfasser findet sich noch in den Nummern 3, 33, 39, 44, 79.

Unter N. 3 (S. 719, Anm. 2) berichtigt Herzog den Wortlaut Ibn Tibbons כמו שאומרים הערב zu כ' ש' הערבים; dieselbe Berichtigung erlaubt sich Herzog unter N. 41. Sie ist unrichtig; denn Ibn Tibbon behält den arabischen Kollektivsingular אלערב (»Die Araber«) in der hebräischen Wiedergabe bei[1]). — Unter N. 15 (S. 86. Anm. 5) sagt Herzog, statt ואמרו ראש אין לו טעם bei Ibn Tibbon (R. 178, 13) »müßte es dem arabischen Original entsprechend richtiger lauten«: ומלת ראש מיותר. Da er das arabische Original nicht benützt hat, folgt er bei dieser »Berichtigung« Ibn Tibbons der französischen Übersetzung Metzgers (S. 287: »et le mot ראש est superflu«). In Wirklichkeit aber ist der Passus des Originals: וקולה ראש מלני (L. 295, 6) in der Übersetzung Ibn Tibbons wörtlich wiedergegeben. Dem arab. Terminus מלני entspricht das Substantiv לגוא in Abulw.'s Wörterbuche, Art. גם, was Ibn Tibbon (ס' השרשים S. 94) mit יתרה ללא ענין wiedergibt (ענין = טעם). — S. 89, Anm. 1. Die korrekte Ergänzung s. ס' השרשים, Anhang. S. 586 f. — Zu N. 29 (S. 90). Hier muß ich einen Irrtum berichtigen, den ich mir selbst habe (AMIG, S. 25. Anm. 4) zu Schulden kommen lassen, Abulwalîd erklärt לאויבי דוד, I. Sam. 25, 22 als Euphe-

[1]) Aus der Unkenntnis dieses Sachverhaltes stammt auch das Ausrufungszeichen, das Herzog unter N. 79 den aus dem Wb. angeführten Worten מה שאומרים הערב beifügt.

mismus für לוד (vgl. in der Traditionslitteratur שונאיהן של ישראל für לאויבי ישראל), nicht für לאויבי, wie Herzog angibt. Das Richtige hat David Kimchi: כנוי הוא לוד. — Zu N. 53 (S. 96). Zu Jerem. 22, 3 erklärt Abulwalîd, עָשׁוּק nach גָּזוּל sei Aequivalent für גָּזוֹל, ebenso wie in Jerem. 33, 8 הָטְאוּ nach עָנוּ (und עונותיהם) Aequivalent für עָוֹן. Herzog faßt die ganze Stelle unrichtig auf, wenn er sagt, עָשׁוּק stehe nach Abulwalîd für עוֹשֵׁק; denn nicht von dieser aktiven Bedeutung der Form פָּעוּל ist hier die Rede (von dieser spricht Abulwalîd in der von Herzog zitierten Stelle des Wörterbuches), sondern von der Stellvertretung des einen synonymen Verbums durch das andere. — Zu N. 79: In der aus dem ס' השרשים, Art. אשם zitierten Stelle gehören die letzten Worte, mit denen das arabische Verbum תאתם erklärt wird (כאלו אמר בלשון העברי פלוני התאשם) nicht Abulwalîd an, sondern sind eine Glosse des Übersetzers Ibn Tibbon, weßhalb ich sie auch in runde Klammern gesetzt habe, die aber von Herzog weggelassen wurden.

Herzog spricht auch von einer Benützung der Septuaginta durch den Urheber der Worttauschungen und schöpft daraus sogar ein Argument für Identifizierung desselben mit Isaak Ibn Jaschusch (Jhg. 1909. S. 710, 715). Aber an den betreffenden Stellen kann lediglich von einer exegetischen Übereinstimmung zwischen der alten griechischen Übersetzung und dem jüdischen Bibelerklärer die Rede sein. Übrigens sind von den durch Herzog erwähnten 11 Beispielen dieser Übereinstimmung auszunehmen: N. 27, I. Sam. 17, 32 (hier gibt LXX אדני wieder, statt אדם); 30, N. 26, 32 (wo LXX das Textwort לאיש übersetzt, eine Übereinstimmung mit Luma gar nicht stattfindet); 40, II. Sam. 21, 8 (die Lesung מירב für מיכל ist auch außerhalb der LXX bezeugt). Aber auch die Nummern 38 und 62 sind auszuschalten, weil in dieser die LXX den betreffenden Passus überhaupt nicht enthält, von einer Übereinstimmung mit dem Urheber der Wortvertauschung hinsichtlich des fehlenden Passus also keine Rede sein kann.

Der Streit um die jüdische Garküche in Bromberg am Beginne des 19. Jahrhunderts[1]).

Von G. Walter.

Die Zahl der bei dem Beginne des 19. Jahrhunderts in Bromberg ansässigen Juden war eine überaus geringe. Am 1. April 1803 unterzeichnen beispielsweise als Bromberger Judenschaft im ganzen 5 Männer: Aron Lewin, dessen Schwager David Salomon samt seinen beiden Söhnen Abraham David und Victor David und Schmul Abraham[2]). Sind für die Berechnung der gesamten, damals in Bromberg vorhandenen jüdischen Seelen auch hierzu noch die weiblichen und minorennen männlichen Glieder der Gemeinde in Anschlag zu bringen, so zeigt die angeführte Tatsache zur Genüge doch eins: von den in Bromberg wohnhaften Glaubensgenossen konnte eine jüdische Garküche, eine jüdische Gastwirtschaft wirklich nicht existieren. Wenn sie überhaupt zu einem Nahrungszweige werden sollte, so mußte sie ein ausgedehnteres Gebiet vor sich haben. An einem solchen fehlte es aber in Bromberg deshalb nicht, weil die ganze Judenschaft des Netzedistriktes wegen ihres Handels und der Landeskollegien häufig nach Bromberg kommen mußte. Und diese jüdische Bevölkerung war eine überaus starke. Ein zeitgenössischer Schriftsteller schätzte sie sogar auf etwa 7000 Seelen[3]).

Diese Garküche wurde nun bis zum Jahre 1803 ziem-

[1]) Nach den Akten (Bromberg c. hauptsächlich 361 I und II) des königl. Staatsarchivs zu Posen.

[2]) David Salomons Unterschrift erfolgt hierbei in hebräischen, die der übrigen Genannten in deutschen Schriftzeichen.

[3]) Holsche, der Netzedistrikt, Königsberg, 1793.

lich unangefochten von einer Frau Rebecka Meyer (einmal auch Rebeke Mayren genannt) betrieben. Sie lebte schon seit dem Jahre 1777 in Bromberg, hatte den Petschierstecher Meyer Michel geheiratet und ihren Mann nach vielleicht 7jähriger Ehe im Jahre 1788 durch den Tod verloren. Beim Tode ihres Mannes war ihr ältester Sohn Wolff Meyer etwa 6 Jahre alt. Die Witwe mußte an einen Erwerb denken und griff damals wohl zu dem obenerwähnten. Nahezu 15 Jahre hatte sie ihn wie ein Monopol in Händen gehalten. Da erwuchs ihr auf einmal eine scharfe Konkurrenz.

Zwei Konkurrenten erstanden der Rebecka Meyer gleichzeitig. Der eine hieß Hirsch Lewin, der andere Hirsch Gerson.

Auch Hirsch Lewin wurde durch eine wenigstens augenblickliche Notlage dazu getrieben, sein Brot durch die Garkocherei zu verdienen zu suchen. Er war im Jahre 1803 Beamter der Gemeinde, ihr Schächter geworden, »publiquer Bediente«, hatte sich aber ihrer Gunst nicht lange zu erfreuen. Schon am 23. August 1803 zeigen David Salomon und Aron Lewin[1]) der Behörde an, daß sie

[1]) In Gemeindeangelegenheiten gingen die beiden Verwandten allerdings durchaus nicht immer so einträchtig zusammen (vgl. übrigens meinen Artikel »Die drei ersten Grunderwerbsversuche« in der allg. Zeitung des Judentums, Jahrg. 71, Nr. 28.) Im Jahre 1797 bekundeten sie gerade in der Beamtenfrage ihre höchste Uneinigkeit und spielten die Schächter gegen einander aus. Von David Salomon wurde damals Israel Samuel engagiert, der sein Befähigungszeugnis, seine קבלה, vom Oberlandesrabbiner Hirschel hatte, von Aron Lewin war damals Hirsch Gerson als Schächter gehalten. Es stimmt somit auch nicht, wenn Herzberg, Geschichte der Juden in Bromberg, Frankfurt am Main 1903, S. 24, annimmt, daß Josua Fränkel im Jahre 1824 der erste Gemeindebeamte war. Hier sei nur noch kurz darauf hingewiesen, daß im Jahre 1801 als Schächter Hirsch Salomon genannt wird, und im Oktober 1803 die Bromberger Juden darum vorstellig werden, »Itzig Joseph, ein Sohn des verstorbenen ordinairen Schutzjuden Joseph Benjamin aus Strezelno« auf ein Jahr als Schächter zur Probe zu nehmen.

Hirsch Lewin nicht gebrauchen können und ihn 14 Tage nach Michaelis gehen lassen wollen. Infolge dessen entschloß sich Hirsch Lewin, Garkoch zu werden. Er erbot sich am 27. September 1803, für die Konzession zur Betreibung der Garküche 25 Taler einmalig zum städtischen Baufond und jährlich 3 Taler zur Kämmereikasse zu zahlen. Zugleich bittet er darum, alte Kleider kaufen und verkaufen zu dürfen, wofür er sich zu einer Zahlung von 10 Talern zum städtischen Baufond und 2 Taler jährlich an die Kämmereikasse verpflichtet.

Ganz andere Beweggründe veranlaßten Hirsch Gerson, sich am 3. Oktober 1803 um die Konzession zur Garküche zu bewerben. Er war im Jahre 1796 von Aron Lewin als Schächter und Lehrer nach Bromberg genommen, als Südpreuße jedoch am 16. April 1798 bereits wieder ausgewiesen worden. Diese Ausweisung blieb indessen auf dem Papiere stehen, weil Hirsch Gerson bei der Verpachtung der Bernsteingräberei in der Lochower königl. Forst der Meistbietende unter den Juden — nur solche scheinen als Pächter damals aufgetreten zu sein — geblieben war[1]). Gerade im Jahre 1803 hatte er den Pachtvertrag wieder auf sechs Jahre verlängert. Es lag Hirsch Gerson nun daran, beständig in Bromberg sein zu dürfen und mit einem »Concession und Toleration Schein versehen« zu werden. Zur Begründung seines Gesuches weist Hirsch Gerson einmal auf die 24 Leute hin, die er als Bernsteingräber beständig beschäftigt »dies sind alles arme Leute und Invaliden-Soldaten, welche durch mich ihren Unterhalt verdienen und wodurch selbst die accise Gefälle und andre Revenuen des Staates vermehrt werden, weil ich und alle meine Leute ihren benöthigten Unterhalt aus der hiesigen Stadt nehmen müssen und hierdurch auch die Städtsche

[1]) Hiernach ist Herzberg a. a. O. S. 32 richtig zu stellen, wo die erste Entdeckung von Bernsteinadern im Kreise Bromberg für das Jahr 1828 verzeichnet wird.

Consumtion mit befördert wird«, dann aber meint er sich auch dadurch verdienstlich zu machen, daß er, da ohnehin bei ihm die Juden speisen würden, die er zum Führen der Aufsicht bei der Gräberei halten muß, »öfters 6—8 und für beständig 4«, eine jüdische Garküche unterhalten und dafür der »hiesigen Cämmerey eine jährliche immerwährende Abgabe von 10 Thalern, auch ev. etwas mehr«, überdies an den städtischen Baufond 50 Thaler geben will.

In der Gemeinde selbst hatte Rebecka Meyer viel Stimmung für sich. Dem Proteste, den sie erhob, standen von ihren Glaubensgenossen bloß der Tolerirte »vereydigte Dolmetscher« Schmul Abraham und sein Sohn, der extraordinaire Schutzjude Jakob Schmul fern. Aron Lewin, David Salomon und dessen beide, eingangs genannten Söhne schlossen sich diesem Proteste an. Sogar die Magistratsmitglieder ausschließlich des Bürgermeisters Razgebor stellten sich auf die Seite der verwitweten Meyer. Dieser selbst kämpfte allerdings gegen sie und Hirsch Gerson um so nachhaltiger für Hirsch Lewin. Die Witwe Meyer, meint Razgebor, hat »kein jus contradicendi wieder die Anstellung eines zweiten« Garkochs und kann die Sache nicht im Umfange des Lewin führen. Die Bernsteingräberei aber würde auch ohne Hirsch Gerson nicht brach liegen bleiben. »Ist er nicht Pächter, wird sich wohl ein anderer finden.« Und Lewin sei vor allem auch aus dem Westpreußischen Departement, ein »in der Stadt Gembice gebohrener Schutz Jude.« In gleicher Weise stellten sich uneingeschränkt auch die höheren Instanzen, der Kriegs- und Steuerrat Grisanowski, wie die Westpreußische Kammer-Deputation auf die Seite des Hirsch Lewin. Die Kammer-Deputation erklärte am 7. November 1803 sogar schlankweg, daß die Protestierenden gegen den ehemaligen Schächter nur Rache üben wollen und Brotneid hätten.

Wer aber nicht bedingungslos auf alle Wünsche Hirsch Lewins eingehen wollte, das war das General-Direktorium

in Berlin. Am 19. Dezember 1803 verfügte es ohne weitere Angabe von Gründen, daß der Handel mit alten Kleidern dem Lewin überhaupt nicht zugestanden werden könne. Bezüglich der Konzession zur Garküche setzte es den Beschluß aus, bis auch über Hirsch Gerson und die Rebecka Meyer des näheren berichtet sei, und stellte sich im übrigen auf den rein geschäftlichen Standpunkt, daß es »kein Bedenken zu haben scheint, die Concession einem jeden von ihnen unter der Bedingung des Bestbietenden zu bewilligen.«

Nun schaltete sich Hirsch Lewin selber aus der Reihe der Konkurrenten aus. An dem Handeln mit Kleidern hatte ihm wohl schließlich mehr, als an der Garküche gelegen. In dem dafür angesetzten Termine gab er zu Protokoll, daß er sein Gesuch um Konzession zur Garküche zurückziehe und die Tuchmacherei oder Leinweberei erlernen wolle. Die Meyer offerierte für die Konzession 50 Thaler zum städtischen Baufond und zwei Thaler jährlich zur Kämmereikasse und wurde von Hirsch Gerson bedeutend überboten, der nicht weniger, als 300 Thaler zum städtischen Baufond, 100 Thaler zur Invalidenkassa und 20 Thaler jährlich zur Kämmerei zu zahlen sich verpflichtete. Bei diesem Übergebote schien die Sache der Meyer vollständig verloren. Grisanowski empfahl rundweg, dem Gerson die Konzession zu geben, unter der Bedingung, kein anderes Geschäft zu treiben. Und wenn auch die Kammer-Deputation noch eine Lanze für die Meyer zu brechen suchte, indem sie in ihren Bericht den Satz einfließen ließ, daß der armen Witwe wohl ein Nebenerwerb zu gönnen wäre, so konnte sie doch nicht umhin, einzuräumen, daß Gerson mehr geboten hat, und es ja danach einmal gehen müsse. Ja, sie schwächte den Hieb, den sie Gerson mit dem Hinweis darauf versetzte, daß noch kein Jude jemals zur Invalidenkassa etwas gezahlt habe, und es darum der Entscheidung des Königs überlassen bleiben müsse, ob

nicht auch die 100 Thaler in den städtischen Baufond fließen sollen, nicht unerheblich durch die Bemerkung ab, daß Gerson für die Bewilligung des ordinairen oder extraordinairen Schutzes noch ganz andere Summen zahlen würde und wohl nur aus Furcht vor dem Widerspruch seitens der Juden und Christen keinen diesbezüglichen Antrag gestellt habe, mit anderen Worten durch die Bemerkung, daß Gerson ein Steuerobjekt sei, welches der Staat sich kaum entgehen lassen dürfe.

Da gab wieder das General-Direktorium in Berlin dem Laufe der Angelegenheit eine unerwartete Wendung. Wahrscheinlich jetzt erst davon unterrichtet, daß Hirsch Gerson nicht aus dem Westpreußischen Departement gebürtig war[1]), verfügte es am 20. Juni 1804, daß Gerson mit seinem Gesuch völlig abzuweisen und bald nach seiner Heimat zu befördern, die Konzession zur Garküche aber bei Untersagung jedes anderen Handels gegen 50 und 2 Taler an die Meyer zu erteilen sei.

An der Erteilung dieser Konzession hatte der Staat allerdings keine große Freude. Bezüglich der 50 Taler blieb die Meyer eine äußerst säumige Zahlerin. Bald mußte ihr mit exekutorischer Beitreibung der Summe gedroht werden, bald damit, daß die Konzession wieder aufgehoben und ihr das Gewerbe nie wieder erlaubt werden würde. Erst am 31. Oktober 1805 konnte der Magistrat die Meldung erstatten, daß der letzte Rest der Summe von der Meyer nun bezahlt sei.

[1]) In dem Bescheide des Direktoriums wird Gerson nicht als Südpreuße, sondern als Neu-Ostpreuße bezeichnet.

Ein Nachtrag zu „Wilhelm Raabe und die Juden".

Von G. Rülf.

In dem trefflichen Aufsatze »Die Juden bei Wilhelm Raabe«, den die »Monatsschrift« im Hefte 11/12 vom vorigen Jahre bringt, wird die Frage aufgeworfen: ob wir aus dem »Hungerpastor« auf eine grundsätzliche Abneigung des Dichters gegen die jüdische Glaubensgemeinschaft schließen dürfen und nach gründlichster Erörterung verneint. So überzeugend die Darstellung nun auch ist, so werden sich manche Leser des großen Dichters durch sie doch nicht abhalten lassen, diesen auf Grund seines »Hungerpastors« immer wieder zum Judenfeinde zu stempeln. Darum ist es von allgemeinem Interesse, zu erfahren, daß Raabe selbst sich über diesen Punkt mit der wünschenswertesten Deutlichkeit ausgesprochen hat. Es geschah das in einem Briefe an eine jüdische Frau, die nach der Lektüre des »Hungerpastors« auch einen Augenblick der Meinung war, ihr Lieblingsdichter Raabe stehe uns gegenüber nicht auf der Höhe ungetrübter Menschenliebe und ihm dies freimütig schrieb. Brief und Antwort gehören zusammen. Ich übergebe daher mit Genehmigung der verehrungswürdigen Dame, Frau Philippine Ullmann in Stadtoldendorf, beide der Öffentlichkeit und wünschte, daß sie auf Grund dieser Mitteilung die weiteste Verbreitung finden[1]).

I.

Stadtoldendorf, 31. 1. 03.

Hochverehrter Meister!

Als ganz junges Mädchen sonnte ich mich schon in Ihrem Ruhme. Es erfüllte mich mit tiefer Freude, daß Sie einen Teil Ihrer Kindheit hier in Stadtoldendorf verbracht

[1]) Ich kann mich dem Wunsche nur anschließen und stelle den Abdruck mit Quellenangabe allen öffentlichen Blättern anheim. M. Br.

haben, Sie und ich denselben Lehrer, Kantor Bestian, hatten. Auch die Erinnerung an Ihre Eltern, den stattlichen Justizamtmann, die lebensfrohe und schöne Mutter, von denen mir Auguste Windte, unsere Näherin, oft erzählte, bewahrte ich treu im Herzen. Es war herrlich, daß wir einen Dichter unser Eigen nennen konnten! Und als Sie nun gar die vielgeliebte Heimat mit dichterischer Poesie verklärten, die holdselige Anneke Mai ihrem Junker erzählen ließen, daß sie aus dem letzten elenden Häuschen der Homburgstraße stamme, wie waren wir da alle entzückt! Nie gingen wir vorüber, ohne Ihrer freudig zu gedenken, von Ihnen zu sprechen. Ach und nun der Abu Telfan, wie fühlte und lebte ich in ihm, und doch hatte ich nicht den Mut, Sie anzureden, verehrter Meister, als wir mal zufällig auf der Homburg zusammen waren, nicht ich, nicht meine Freundin! So gingen die Jahre hin, meine Lieblingslektüre blieb immer Raabe, ich lebte und litt und lachte mit den Gestalten, die er uns gegeben. Nur die »Chronik der Sperlingsgasse« und der »Hungerpastor« blieben mir fremd. Erst jetzt lese ich diesen und sehe, er ist eine Ihrer ernstesten und erziehlichsten Schriften. Sicher ist alles richtig von Ihrer Meisterhand gezeichnet. Man fühlt und erhebt sich an dem Hunger von Hans Unwirsch — man hat ihn selbst besessen, sich daran erfreut bei Mann und Kindern. Dieser Hunger versöhnt uns ja immer wieder mit all der Unbill des Lebens, die nie und namentlich den Juden gegenüber ausbleibt. Und deshalb schmerzte es mich auch so tief, so sehr, daß unser vielgeliebter Raabe neben den egoistischen und cynischen Moses Freudenstein keinen anständigen Menschen unserer Abstammung und unseres Bekenntnisses gestellt hat, und ich fühle mich veranlaßt zu der Frage: ist Ihnen auf Ihrem langen Lebenswege kein charaktervoller Jude begegnet? Das wundervolle Motto: »Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da« stellen Sie an den Anfang des Buches. Wie dankbar bewegten mich diese himmlischen Worte! Leider können

sie nicht den Schmerz um Moses Freudenstein wegwischen. Entsetzen ergriff mich vor der Lebensanschauung, die Sie ihn vortragen lassen. Danach sind wir auch in den Augen eines Weisen die Parasiten, die nimmer, trotz ehrlichsten Strebens, ernst genommen werden können. Und auch Heine, der die Nachtgedanken schrieb, die so schmerzhaft die Liebe zur Mutter und zum Vaterland schildern, muß sich diesem Urteil beugen. Der Cynismus vieler meiner Glaubens- und Stammesgenossen, der so widerwärtig auf Andere wirkt, ist aus tiefstem Elend und Schmerz geboren, er ist die Waffe und der Trost derer geworden, die nicht überwinden konnten. Nichts ist systematischer und teuflischer gepflegt worden, wie das Vorurteil gegen uns. Jahrtausende saßen wir in dem dunklen Keller hinter schmutzigen Fensterscheiben, die den Durchblick auf die goldne, wärmende und fröhliche Sonne nicht gestatteten. Ist es da zu verwundern, daß solche bizarre Gestalten geschaffen wurden? Sie wissen es, daß unser Werdegang nur von Blut und Tränen begleitet war, dank den Trägern der Religion, die lehrt, sogar die Feinde zu lieben, die das Gewissen der gedankenlosen Menge und auch kluger Köpfe so durchaus beherrschten und keinen freien Gedanken aufkommen ließen. — Deshalb begrüßen wir auch jedes gute, warmherzige Wort mit so tiefer, inniger Freude! Und nun, verehrter Meister, leben Sie wohl, haben Sie innigsten Dank für all' die guten Stunden, die Sie mich und die Meinen genießen ließen. Wirken Sie noch lange segensreich. Ich schließe mit den herrlichen Versen von Hans Unwirsch, die ja unsere Empfindungen wiedergeben:

Auf alle Höhen — Da wollt ich steigen
Zu allen Tiefen — Mich niederneigen
Das Nah und Ferne — Wollt' ich verkünden,
Geheimste Wunder — Wollt' ich ergründen
Gewaltig Sehnen — Unendlich Schweifen
Im ew'gen Streben — Ein Nieergreifen —

Das war mein Leben.
Nun ist's geschehen; — Aus allen Räumen
Hab' ich gewonnen — Ein holdes Träumen.
Nun sind umschlossen — Im engsten Ringe,
Im stillsten Herzen — Weltweite Dinge
Lichtblauer Schleier — Sank nieder leise
In Liebesweben — Goldzauberkreise —
Ist nun mein Leben«.

Wundervoll ist auch die Weihnachtspredigt des alten Pastors, sie wurde mir zum weihevollsten Gottesdienste!

Und nun wirklich Schluß! Ihre allzeit getreue Verehrerin

Philippine Ullmann.

II.

Braunschweig, den 4. Februar 1903.

Sehr geehrte Frau Ullmann!

Haben Sie Dank für die lieben Bilder meiner Eltern und des noch nicht zum Fabriknest gewordenen Jugendstädtchens der 40er Jahre des vorigen Jahrhunderts, die Sie mir in diesen dunklen melancholischen Wintertagen in der Erinnerung wachrufen! Was aber den übrigen Teil Ihrer freundlichen, aber doch vorwurfsvollen Zuschrift anbetrifft, so muß ich sagen, daß Sie mir Unrecht tun. Behandle ich nicht im »Hungerpastor« den wirklichen Juden mit allem Respekt? Ist es meine Schuld, wenn Sie den Renegaten noch zu den Ihrigen rechnen?

Meine Schriften scheinen Ihnen doch mehr durch den Zufall in die Hand gegeben zu werden; ich erlaube mir daher, Sie auf die »Frau Salome« im dritten Bande der Gesammelten Erzählungen aufmerksam zu machen. Vielleicht entschädigt die jüdische Dame dort Sie für Ihr Mißfallen an Herrn Moses Freudenstein, alias Dr. Theophil Stein!

Auch aus »Höxter und Corvey« in demselben Bande können Sie wohl entnehmen, daß ich nicht zu den »Antisemiten« zu zählen bin, sondern nur wie unser Herrgott

in seiner Welt mein Licht in meiner Kunst leuchten lasse über — Gerechte und Ungerechte.

Juden haben in meinem Leben immer mit zu meinen besten Freunden und verständnißvollsten Lesern gehört, und daran hat sich bis heute nichts geändert.

Also — auch für Ihr Wohlergehen mit aufrichtigen Wünschen und freundlichem Gruß

Ihr ergebener
Wilh. Raabe.

*

Notizen.

1. **War Maimonides eine Mechilta zum Deuteronomium bekannt?**

In dem von der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« herausgegebenen schönen Buche: Moses ben Maimon etc. (Band I, 1908) behandelt M. Peritz »Das Buch der Gesetze« (ספר המצות) S. 439—474. Am Schlusse seiner äußerst gründlichen Abhandlung nennt er die von Maim. im סהים angeführten Werke bezw. die Quellen, aus denen M. geschöpft hat. Sehr oft werden in diesem Werke M.'s die halachischen Midraschim angeführt; die von M. genannten Stellen sind fast alle auch in unseren hal. Midraschim nachweisbar. [Zu den Zitaten aus der Mechilta d. R. S. b. Jochaj (Peritz 471 Anm. 10, 472 Anm. 4) vergleiche Hoffmanns hebr. Einleitung zu seiner מכילתא p. VI. sub (ה).] Bei Verbot 175 (zu Deut. 14, 19) nennt M. als Quelle den Sifre (ולשון ספרי כל שריץ העוף והוא מצית לא תעשה), diese Stelle ist jedoch in unserem Sifre nicht zu finden (Peritz 471 Anm. 9). Peritz vermutet nun, daß diese Stelle einer Mechilta zum Deuteronomium entnommen sei. Maim. spricht nämlich in der Einleitung zur Mischna über eine Mechilta des R. Ismaël, die sich über Exodus, Lev., Num. und Deut. erstreckte. Ein so gründlicher Kenner der halachischen Midraschim, wie Hoffmann sagt jedoch — nachdem er bereits einen großen Teil der Mech. zum Deut. im Midrasch ha-gadol entdeckt und daraus veröffentlicht hat[1]) —, daß M. im ספר המ' »keine Spur von einer Mechilta zu Lev. und Deut. erblicken läßt[2]).« Nur an wenigen Stellen läßt sich vermuten, daß M. im Mischne Tora die Mechilta zum Deut. benutzt hat[3]). Da M. an der angeführten Stelle ausdrücklich Sifre als seine Quelle nennt, so ist eher anzunehmen, daß ihm ein vollständigeres Sifreexemplar, als das unsrige ist, vorlag.

Dies darf umsomehr angenommen werden, da auch im ספר החינוך (מ' ראה, Warschau 1879, S. 191) die von M. zitierte Stelle als im Sifre vorhandene angeführt wird (ולשון ספרי . . . מצות לא תעשה). In der Tat hat Hoffmann nachgewiesen, daß viele Stellen, die in dem uns zu Gebote stehenden Sifre fehlen, und in anderen Werken, besonders aber im Midr. ha-gadol zu Deut. vorhanden sind,

[1]) Midrasch Tannaim zum Deut. Berlin 1908/9 I. u. II.

[2]) Zur Einleitung in den Midr. Tann. Sonderabdr. aus dem Jahrb. der jüd.-lit. Gesellschaft Frankf. a. M. 1908. S. 20.

[3]) Vgl. ibid.

ursprünglich dem Sifre angehörten[1]). Die Copisten haben bei der Anfertigung der Abschriften viel gesündigt; sie haben Stellen, die ihnen anstößig erschienen einfach weggelassen, aber auch sonst haben sie manches nicht in ihr Exemplar aufgenommen. Der von M. an der angeführten Stelle (סה״מ לא״ת Nr. 175) genannte Satz des Sifre findet sich tatsächlich im Midr. ha-gadol (jetzt abgedruckt in Midrasch Tannaim, S. 75 Zeile 6): וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו זו מצות לא תעשה האמורה בשרץ. Dieses Stück ist also aus unserem Sifre weggelassen worden, die Anführung bei M. und ס׳ החינוך beweist jedoch, daß es ursprünglich darin enthalten war und daß es nicht aus der Mechilta zum Deut. stammt[2]). Demnach kann die Frage, ob Maim. eine Mech. zum Deut. bekannt war, **nicht** bejaht werden, wenn auch die Ignorierung dieser Mechilta, (aus der sogar ganze Stücke aus der Genisa ans Tageslicht gefördert wurden)[3]), »von Seiten der ראשונים als ein Rätsel« erscheinen muß.[4])

Dr. Samuel Klein.

---

2. **Juden in England, aus Deutschland eingewandert.** Die vor 1290 in England lebenden Juden stammten, laut der historischen Nachrichten über sie und laut ihrer französischen Namen, weitaus zumeist aus Frankreich. Doch zahlt 1274 Joce of Germany dem Fiskus für das Wohnrecht zu Southampton und 1275 kommt in England Samuel of Germany vor, Rigg Calendar of Plea rolls of the Exchequer of the Jews. (1910) II, S. 173.259.

F. Liebermann.

---

3. **Saadja's Kitâb-al-Târich.**

Zu Monatsschrift, Jahrg. 1910 (LIV), S. 595.

Von Saadja's כתאב אלעבור sagt Eppenstein, das es auch den Namen תאריך führte. Er beruft sich dabei auf Poznański's Angaben in JQR. X, 260 (1898), wo ein Citat Jehuda Ibn Balaams aus Saadja's כתאב אלתאריך erwähnt wird. Aber die Identifikation der beiden Bücher ist unberechtigt. Sie beruht auf der bekannten Liste der Werke Saadjas im Fihrist des muhammedanischen Autors Ibn Ishâk al-Nadîm, in welcher eine Nummer lautet: כתאב אלעבור והו אלתאריך. Nadîm gibt aber mit כתאב אלעבור den hebräischen Titel ספר העבור

[1]) A. a. O. S. 4 Anm. 1.

[2]) Hoffmann hat auf das Zitat bei M. nicht hingewiesen.

[3]) Vgl. Midr. Tann. 56—62 und 69—71.

[4]) Hoffmann, Zur Einl. in M. Tann. 20 f.

wieder und fügt zur Erklärung des hebräischen Wortes עבור hinzu, dieses bedeute arabisch תאריך (Zeitrechnung). Aber das von Jehuda Ibn Balaam zitierte arabische Werk ist ein Buch für sich und hatte, wie das Citat (im Kommentar Ibn Balaams zu I. Kön. 6. 1) berichtet, die biblische Chronologie zum Gegenstande. In der Revue des Études Juives XLIX (1910), S. 298—300, habe ich es plausibel zu machen versucht, daß dieses arabische Werk Saadja's — mit einer Erweiterung — noch vorhanden ist, und zwar in dem anonymen Werke desselben Titels, das Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, 89—110, herausgegeben hat und das ich in der Revue des Études Juives XXXII, 139—144 besprochen habe. Nach einer weiteren Hypothese von mir, die ich ebendaselbst ausgesprochen habe, wäre Saadja's Kitâb-al-Târîch nichts anderes als eine Sonderausgabe der zweiten Pforte von Saadja's hebräisch und arabisch abgefaßter polemischer Schrift ס' הגלוי, deren Inhalt nach Saadja's Angabe (in der arabischen Einleitung zum Sefer Ha-Galûj) תאריך אלסנין (Chronologie der biblischen Jahresangaben) war. — Eppenstein hätte übrigens schon bei seinem Gewährsmann (JQR. X, 260) ersehen können, daß והו אלתאריך in Nadîms Angabe nicht ein zweiter Titel des Buches, sondern eine arabische Erklärung des hebräischen Wortes עבור sein will.

*

Zu S. 592 bemerke ich noch, daß אלשראיע אלסמעיה nicht »durch die Tradition gegebene Gesetze« sind, wie Eppenstein übersetzt, um daraus den antikaräischen polemischen Charakter des betreffenden Werkes Saadja's zu folgern, sondern die Offenbarungsgesetze, also biblische Gebote, die nicht aus der Vernunfterwägung erschlossen werden können (מצות שמעיות). W. Bacher.

Besprechung.

Schapiro, Dr. Israel. **Maimuni's Mischnah-Kommentar zum Traktat Arachin.** Arabischer Urtext auf Grund von zwei Handschriften zum ersten Male herausgegeben und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen. Jerusalem 1910 (Gustav Fock, Leipzig), VIII und 40 SS., 8.

Die dieser Edition zu Grunde liegenden zwei arab. Handschriften sind Cod. Ms. Or. Qu. 570 der königl. Bibliothek zu Berlin — vom Herausgeber mit B bezeichnet — und Cod. Ms. Or. Qu.

579 der Nationalbibliothek zu Paris — vom Herausgeber mit P bezeichnet. Es ist dies eine Dissertation, wie so viele andere vorangegangene Editionen von Teilen dieses Kommentars als Dissertationen benutzt werden. Jedoch unterscheidet sich diese Arbeit von den anderen dadurch, daß hier die hebräische Übersetzung nicht mitabgedruckt wurde und daß die Einleitung und Anmerkungen in hebräischer Sprache vorliegen. Warum Sch. das so gemacht hat, darüber sagt er uns gar nichts. Durch den Umstand, daß er die hebr. Übersetzung nicht korrigiert dem arab. Text gegenübergestellt hat, hat die Arbeit viel an Wert verloren. Denn tatsächlich ist Maimonides' Mischnah-Kommentar für uns in erster Reihe ein wertvolles Hilfsmittel zur Erklärung der Mischnah und erst in zweiter Reihe ein in dem arabischen Dialekt des 11. und 12. Jahrhunderts geschriebenes umfangreiches Werk. Diejenigen Studierenden der Mischnah, die Arabisch nie gelernt haben, können sich der Schapiro'schen Edition nicht bedienen. Nun hat Sch. auf einige Unterschiede zwischen dem arab. Text und der hebr. Übersetzung hingewiesen, aber das geschah in sehr unzureichender Weise. So habe ich bei der Vergleichung der ersten fünf Abschnitte viele wichtige Abweichungen zwischen dem arab. Text und der hebr. Übersetzung gefunden, auf die Sch. nicht hingewiesen hat[1]:

Für אעני אדא הגיע לעונת נדרים ולו לם ינבת Abschnitt 1, Halachah 1 (S. 2, Z. 3) und für וקד ביינא פי תאני קידושין כון שור הנסקל אסור בהנאה 1, 4 (S. 4, Z. 2 v. u.) fehlt in der hebr. Übersetzung ein Äquivalent; arab. יבקי מן אלתמאניה עשר יום II, 1 (S. 7, Z. 5 v. u.), hebr. ישארו מן ההיא ימים (st. הי"ח); arab. לאן נקול יומין (einige Zeilen weiter), hebr. לפי שנאמר יום אחד (st. שני ימים); die zweite der darauf folgenden Zeilen פיהא אלדם בעד זמן נדה פיבקי מן אלדור תסעה איאם וכדאלך קאלו hat in der hebr. Übersetzung kein Äquivalent; daselbst (S. 8, Z. 9) arab. אלי מאיה ועשרין, II, 6 hebr. ואמר (st. ואם תאמר); arab. אן קלת (S. 12, Z. 11), hebr. עד קיב (st. ק"ב). Für den ganzen Passus פי נידה זיאדה אלכמס אן יסדי לנפסה אד וביינא אלנץ זיאדה אלכמס פי שדה אחוזה וחדהא ולם ילומה פי שדה מקנה, III, 2 (S. 14, Z. 6—7) hat die hebr. Übersetzung bloß die Worte זולתו בתוספ' חומש בשדה אחוזה לבדה ואינו חייב בו בשדה מקנה (anstatt etwa זולתו בתוספת חומש כשהוא פירה לעצמו הואיל ואמרה תורה תוספת חומש בשדה אחוזה לבדה ואינו חייב בו בשדה מקנה); arab. לאן אלנערך דמיו קצובין והנידר אין דמיו קצובין, V, 2 (S. 20, Z. 8—9), hebr. לפי שהערך דמיו קצובין והנודר אין דמיו קצובין (statt והנידר ... הנערך). Auf S. 3, Anm. 3 (zu I, 2) weist Schapiro wohl auf

[1]) Ich benutzte drei Talmud-Ausgaben: Frankfurt a. M. 1720. Wilna 1853; Warschau 1862.

einen Passus hin, der in der hebr. Übersetzung fehlt, nimmt sich aber nicht die Mühe, denselben hebräisch wiederzugeben. Übrigens führt Lipmann Heller diesen Passus in seinen Tossaphot zur Stelle an, was aber Sch. auch übersehen zu haben scheint. Zu Anm. 4 auf S. 12 (II, 6) ist zu bemerken, daß alle drei Ausgaben, die ich benutzte, wohl מכלי היתרים haben.

Im Gegensatze zu der — um keinen härteren Ausdruck zu gebrauchen — oberflächlichen Behandlung der hebr. Übersetzung hat der Herausgeber der sprachlichen und sachlichen Erklärung des arab. Textes seine ganze Aufmerksamkeit zugewendet. Die zahlreichen wichtigen Anmerkungen bekunden zur Genüge, daß Sch. die einschlägige Literatur sorgfältig studierte und die daselbst gewonnenen Ergebnisse richtig zu verwerten verstand. Er ließ es sich auch nicht verdrießen, die in dieser Monatsschrift veröffentlichten Rezensionen über Editionen von Teilen dieses Kommentars zu beachten, was Rezensent von den anderen ihm bekannt gewordenen Arbeiten auf diesem Gebiete nicht behaupten kann. Ferner ist anzuerkennen, daß Sch. auch auf abweichende Lesarten in dem Mischnatext der Handschrift hinweist und manche Ausdrücke der Mischnah in geschickter Weise zu erklären versucht. Auffallender Weise hat er auf die nicht minder wichtige verschiedene Lesart der Handschrift in Mischnah IV, 3: והניח לו רבוא ספינות בים ובאו לו ברבואות nicht aufmerksam gemacht. Die Annahme Schapiros (S. 3, Anm. 2), daß der hebr. Übersetzer auf Grund der gegen die Lesart מאיר הלכה כרי erhobenen Einwände selbständig הלכה כרי יהודה gesetzt hat, ist m. E. schon deshalb fraglich, weil der Übersetzer — wie er selbst in seiner Vorrede angibt — sich nur sehr wenig mit Talmudstudien befaßte. Übrigens ist es sehr auffallend, daß Sch. den Übersetzer stets אלמולי nennt, da jener sich selbst doch אלטלי schreibt.

Der Druck ist schön, Druckfehler sind selten.

Stockholm. M. Fried.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

„Die Juden und das Wirtschaftsleben".

Von **M. Güdemann.**

Unter diesem Titel hat Werner Sombart ein Buch[1]) herausgegeben, das schon durch seinen Umfang, aber auch durch seinen Inhalt die seit vierzig Jahren erschienene Judenliteratur wesentlich bereichert. Während diese größtenteils dem Antisemitismus ihre Entstehung verdankt, mag sie nun pro oder contra sein, sagt Sombart im Vorwort S. XI »mit einem so starken Nachdrucke, daß es auffallen kann: das Buch ist ein streng wissenschaftliches Buch«. Diese Erklärung war mir, als ich sie las, unverständlich. Ich hatte nichts anderes erwartet, als ein streng wissenschaftliches Buch vor mir zu haben. Die starke Betonung dieses Cachets hat mich stutzig gemacht. Nach der Lektüre des Buches nehme ich an, daß diese gleich anfangs abgegebene Erklärung eine Kautel — Sombart bedient sich dieses Wortes auf S. 409 in demselben Sinne, in dem ich es hier anwende — sein sollte, um ihn vor dem Vorwurfe antisemitischer Anwandlung, die er übrigens wiederholt ablehnt, zu schützen. Angesichts mancher Stellen in dem Buche war diese Kautel allerdings notwendig. Ich verweise nur auf die über mehrere Seiten sich erstreckende Darstellung der Sabbatvorabend-Andacht des »alten Amschel Rothschild« (S. 253 f), worin nicht bloß dieser, sondern auch jene so lächerlich gemacht wird, wie es in dem ersten besten »antisemitischen Pamphlet«, wie Sombart die Erzeugnisse dieser Literatur nennt (S. 408), auch nicht besser geschehen könnte. Ferner verweise ich auf die Bemerkung:

[1]) Leipzig, Duncker u. Humblot 1911. XXVI und 476 SS. Preis M 9.—, geb. M 11.—.

»Im übrigen ist die jüdische Küche bekanntermaßen ganz vorzüglich« (S. 272), die in ein »streng wissenschaftliches Buch«, es sei denn ein solches Kochbuch, nicht gehört. Dasselbe gilt auch von der, nach dem Zugeständnis, daß König Salomo »nicht gerade aus glücklichen Geschäften seinen Reichtum aufgebaut hatte«, eingeschalteten, ironischen Bemerkung: »(obgleich man nie wissen kann!)« S. 379. Es sind dies keineswegs die einzigen Stellen, bei denen ich mich fragen mußte, ob ich denn wirklich ein »streng wissenschaftliches Buch« vor mir habe, aber sie genügen, um die mir mitunter aufgestoßenen Zweifel begreiflich zu machen. Noch eine andere Stelle im Vorwort muß ich zur Sprache bringen, die mich stutzig gemacht hat, die ich mir aber nach der Lektüre des Buches ebenfalls als eine Kautel in dem oben erwähnten Sinne erkläre. Es ist die mit womöglich noch stärkerem Nachdruck, als womit die Wissenschaftlichkeit betont ist, abgegebene Äußerung: »Dieses Buch soll seine ganz eigenartige Note dadurch erhalten, daß es auf 500 Seiten von Juden spricht, ohne auch nur an einer einzigen Stelle so etwas wie eine Bewertung der Juden, ihres Wesens und ihrer Leistungen, durchblicken zu lassen« (S. XIII). Sombart sucht diese Äußerung und seinen dadurch bestimmten Standpunkt durch eine längere Begründung zu rechtfertigen. Er schließt übrigens das Vorwort mit einem hübschen, man kann sagen, für die Juden schmeichelhaften Gedicht Fontanes, und schickt demselben das Geständnis voraus, daß »gewiß sehr viele von uns modernen Menschen, ganz ohne es zu wollen, zu einer Hochbewertung gerade der Juden gelangt sind« (S. XV). Aber ich bilde mir ein, daß kein einziger Leser die oben angeführte Äußerung, wenn sie fehlte, vermissen würde. Jeder Schriftsteller hat das Recht, Werturteile über die Sachen und Menschen, über die er schreibt, abzugeben, oder sich ihrer — soweit dies möglich ist — zu enthalten. Aber de telles choses se font, mais elles ne se disent pas.

Wozu also die Erklärung, wenn sie nicht eine Kautel sein soll? Übrigens kommt es ja nicht allein auf das Werturteil des Verfassers, sondern auch, und weit mehr noch auf dasjenige an, das der Leser aus seiner Darstellung schöpft, und das der Verfasser zu verantworten hat. Schließlich ist meiner Meinung nach die Vermeidung des Werturteils, mag der Verfasser auch noch so sehr auf der Hut sein, unmöglich. Das beweist Sombart nicht bloß indirekt durch gelegentliche Winke und Andeutungen, sondern ausdrücklich und unwiderleglich, wofür ich nur ein Beispiel anführe. Das Kapitel über die Wirtschaftsgesinnung, worin Sombart den Juden die Erfindung der bedenklichsten Geschäftspraktiken »nachweist«, schließt auf S. 179 mit den Worten: »Wenn wir das »Sündenregister« überblicken, das man während des 17. und 18. Jahrhunderts den Juden vorhielt, so nehmen wir sehr bald wahr, daß (abgesehen von den grundsätzlich nicht in Betracht kommenden verbrecherischen Manipulationen) es nichts enthält, was der moderne Geschäftsmann nicht für das selbstverständlich Richtige erachtete, was nicht das tägliche Brot in jeder modernen Geschäftsführung bildete.« Das heißt mit den Worten der bekannten Anekdote: das ganze Dorf mauschelt. Nun sehen wir uns aber die Stelle auf S. 432 an, wo Sombart von den Wirkungen des Ghetto, die aber schon im Blute der Juden vorbereitet waren und nicht daraus schwinden, spricht: »Es sind zum Teil die Gewohnheiten der sozial niedrig Stehenden überhaupt, die aber natürlich im jüdischen Blute ein ganz merkwürdiges Gepräge annehmen: Neigung zu kleinen Betrügereien, Aufdringlichkeit, Würdelosigkeit, Taktlosigkeit usw. Sie haben sicher eine Rolle gespielt, als die Juden darangingen, die Feste der alten handwerksmäßig-feudalen Wirtschaftsordnung zu erobern; in dem Kapitel, das vom Aufkommen einer modernen Wirtschaftsgesinnung handelt, haben wir öfters die Wirkungen gerade dieser Charakterzüge feststellen können.« Ist dies nun nicht ein Werturteil,

wie es bestimmter und abfälliger nicht formuliert werden kann? Sombart verweist allerdings auf das Kapitel über die Wirtschaftsgesinnung, aber davon, daß das »Sündenregister« der Juden »das tägliche Brot in jeder modernen Geschäftsführung bildet«, sagt er hier nichts mehr, jetzt mauscheln nur noch die Juden, und die »kleinen Betrügereien usw.« stecken nunmehr, wovon man in dem obigen Kapitel noch nichts wußte, im Blute, sind also erblich und unausrottbar. Ich will mit diesen Bemerkungen den wissenschaftlichen Charakter des Buches nicht antasten, sondern nur hervorheben, daß ein wenig mehr Vorsicht, um nicht zu sagen, Rücksicht in der Tonfärbung — c'est le ton qui fait la musique — jedem absichtlichen wie unabsichtlichen Mißverständnis vorgebeugt und alle Kautelen überflüssig gemacht haben würde. Ich bringe aber diese Rekriminationen gleich im Eingange meines Referates vor, um sie vom Herzen zu haben, und desto ungezwungener dem außerordentlichen Fleiß, der großen Belesenheit und dem systematischen Geschick des Verfassers die verdiente Anerkennung zollen zu können. Damit möchte ich nun aber sozusagen in einem Aufwaschen noch eines andern Befremdens mich entledigen, das die eigentümliche Bewertung der »judaistischen« d. h. der von Juden über Juden und Judentum verfaßten Schriften in mir hervorgerufen hat. Sombart spricht wiederholt von »offiziös-jüdischer Geschichtschreibung« (z. B. S. 360). Was er darunter versteht, ist mir absolut unerfindlich, und die Bezeichnung, welche die Existenz einer für das Gesamtjudentum maßgebenden jüdischen Oberbehörde voraussetzt, nimmt sich bei ihm, der sich doch eingehend mit dem Judentum beschäftigt hat, um so sonderbarer aus, als er wissen muß, daß eine solche Oberbehörde nicht vorhanden ist und daß jeder Jude, der über jüdische Geschichte schreibt, dies ganz und gar auf eigene Faust tut. Soweit ich an der Sache beteiligt bin, kann ich das auf das Bestimmteste versichern. Ferner ist

mir der Satz befremdlich: »Das »Reformjudentum« kommt für uns überhaupt nicht in Betracht. Auf Modernität frisierte Bücher, wie die neuzeitlichen Darstellungen der »Ethik des Judentums« sind für unsre Zwecke gänzlich belanglos.« (S. 241). Ich muß hierzu mit aller Offenheit bemerken, daß ich Herrn Sombart das Recht zu dieser Distinktion, insofern es sich um die Erkenntnis des Judentums handelt, entschieden abspreche. Er würde gegen mich ebenso verfahren, wenn ich behaupten würde, daß für die Erkenntnis des Christentums das »Reformchristentum«, also der Protestantismus nicht in Betracht komme. Herr Sombart stellt sich mit seiner Distinktion auf den Boden des päpstlichen Antimodernismus, den er aber nur für das Judentum gelten läßt; aber wenn er von den neuzeitlichen Darstellungen der »Ethik des Judentums« sagt, sie seien »auf Modernität frisiert«, so muß er sich gefallen lassen, daß die katholische Theologie von den protestantischen Darstellungen der christlichen Ethik dasselbe behauptet. Was als »Ethik des Judentums« anzuerkennen oder abzulehnen ist, mag strittig sein, (ebenso und nicht um ein Haar anders verhält es sich mit der »Ethik des Christentums«), aber die Entscheidung darüber hängt von der Frage ab, ob und in wieweit sie den allgemein anerkannten jüdischen Grundschriften und ethischen Kompendien entspricht, welche letztere sehr zahlreich, aber Herrn Sombart unbekannt geblieben sind. Aber die erwähnten befremdlichen Behauptungen gehören dem Inventar christlich-theologischer Bekämpfung des Judentums an, ebenso wie die auf S. 239 ausgesprochene, mit bewunderungswürdiger Sicherheit abgegebene Erklärung, daß man aus den jüdischen Religionsbüchern, »besonders aus dem Talmud alles, aber auch alles ‚beweisen' kann«. Auch Bousset sagt, »daß man mit dem System der dicta probantia aus Mischna und Talmud beweisen kann, was man will«. (Die Religion d. Judent. im neutestam. Zeitalter 2. Aufl. S. 426 Anm. 1). Nur eins kann man natürlich nicht daraus beweisen: was die Meinung

der christlichen Theologie vom Judentum widerlegen könnte. Es sei erlaubt, dagegen zu bemerken, daß die einander bestreitenden Schulen Hillels und Schammai's gleicherweise dahin bewertet wurden, daß beide die Worte des lebendigen Gottes lehren. Das heißt mit anderen Worten: der Geist des Talmud ist trotz der kontroversen Meinungen einer, nämlich der Geist der schriftlichen Lehre, den man nicht aus jeder beliebigen Stelle abziehen kann, denn nicht alles, was im Talmud steht, ist der Talmud. Das liegt in der Konzeption. Übrigens ist es weder der Talmud, noch sind es die anderen Religionsbücher, aus denen man die Juden kennen lernt, so wenig wie die modernen Gesetzsammlungen genügen, um uns über die Völker der Gegenwart aufzuklären. Die eigentliche Erkenntnisquelle ist das Leben, und da bedaure ich, daß Sombart meine Bücher über die Geschichte der Erziehung und der Kultur der abendländischen Juden unbekannt geblieben sind, die abgesehen davon, daß sie nach Georg Caro, Sozial- und Wirtschaftsgesch. der Juden I, 459 »auch für wirtschaftsgeschichtliche Zwecke mit Erfolg zu benützen sind«, die Juden nicht abgesondert für sich, sondern in ihren mannigfachen Wechselbeziehungen zu ihrer Umgebung schildern. Doch es ist Zeit, die Leser mit dem Buche selbst bekannt zu machen und seine Ergebnisse zu prüfen.

Das Buch zerfällt in zwei Teile, wovon ich den ersteren als den deskriptiven, den anderen, weit umfangreicheren, als den aetiologischen bezeichnen möchte. In dem ersteren zeigt Sombart, daß es die aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden waren, die in ihren neuen Ansiedlungen in den nördlichen Ländern des Erdballs seit dem 16. Jahrhundert den Grund zu dem Aufbau der kapitalistischen Wirtschaft legten. Sie beleben den internationalen Warenhandel, sind stark beteiligt an der Begründung der Kolonialwirtschaft, ja sogar an der Begründung des modernen Staates und haben den wesentlichsten Anteil an der Heranbildung der gegenwärtigen Gestaltung der kaufmännischen Erwerbs-

tätigkeit, deren vielseitige Äußerungen Sombart unter der Bezeichnung der Kommerzialisierung des Wirtschaftslebens zusammenfaßt. Dies alles wird in den ersten sechs Kapiteln sehr übersichtlich und mit erschöpfender Gründlichkeit in zusammenhängender Darstellung nachgewiesen. Sombart darf behaupten (S. VII), daß er zum ersten Male ein Bild von der wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden während der letzten drei Jahrhunderte, wie er sagt, skizziert habe. Dennoch bedurfte es meines Erachtens keiner »Offenbarung« (S. VI), um diese Arbeit zu tun, noch war das »Erstaunen« (S. 15) darüber gerechtfertigt, daß man noch nicht die historische Tatsache erkannt hat, die Sombart folgendermaßen bezeichnet: »Wie die Sonne geht Israel über Europa: wo es hinkommt, sprießt neues Leben empor, von wo es wegzieht, da modert alles, was bisher geblüht hatte.« (Das.) Die Tatsache war mehr oder weniger bekannt, man hat nur früher die Juden so gering geschätzt, um nicht zu sagen, verachtet, daß man ihr keine Aufmerksamkeit schenkte oder sie sich nicht eingestand. Dazu kam die Geringschätzung des Handels. Wie der Jude der »Schacherjude« war, so waren die Engländer das Krämervolk. Das ist nun allgemach anders geworden, seitdem es Handelsminister und Handelsämter gibt, seitdem die Staaten miteinander Handelsverträge abschließen, Zollkriege gegen einander führen und auf die Meistbegünstigung erpicht sind, seitdem die Bauern sich zu Molkereiverbänden zusammentun, um ihre Milch teuerer an den Mann zu bringen, seitdem Barone, Grafen, Fürsten Milch, Bier und Kohlen verkaufen, und als Verwaltungsräte der Großbanken figurieren. »Nach Golde drängt, am Golde hängt doch alles!« Dieses Wort Gretchens vermisse ich in dem reichen Zitatenschatz Sombarts. Was für einen Sinn hätte es aber bei den geschilderten Zuständen noch, von dem Schacherjuden und dem englischen Krämervolke zu reden. Es ist in der Tat merkwürdig still davon geworden. Da ist es nun ein großes

Verdienst Sombarts, daß er Versäumtes nachgeholt, das Unbewußte oder Verkannte durch sein Buch allen zu klarem Bewußtsein gebracht und die Juden als die Urheber der auf ihrem Höhepunkt angelangten und alles beherrschenden kapitalistischen Wirtschaft nachgewiesen hat. Es klingt heute schon wie ein Anachronismus, wenn in dem bekannten Rückertschen Gedicht »Vom Bäumlein, das andere Blätter hat gewollt« gerade »der Jude mit großem Sack und großem Bart« erscheint und die goldenen Blätter einsteckt, während dieses Einstecken der goldenen Blätter heute auch »des Schweißes der Edlen«, um nicht zu sagen der Adeligen wert erscheint. Oder wenn ferner gerade ein Jude es ist, der den Küraß in Lenau's gleichnamigem Gedichte dem Husaren verkaufen will, um nicht erst der »hosenverkaufenden jüdischen Jünglinge« Treitschke's zu gedenken. Aber in künftigen Zeiten, wenn sich einmal, wie es Sombart jetzt schon scheint, »der Einfluß des Judenvolkes zu verringern beginnt« (S. VIII) — es wäre nicht unmöglich, daß die Juden aus ihrem erbgesessenen Handelsgebiet ganz verdrängt würden und dann in einer anderen Karriere, etwa in der ihnen jetzt ganz verschlossenen militärischen, ihr Heil suchen müßten — würde jener Anachronismus sich bis zu völliger Unverständlichkeit steigern. Für diese Eventualität hat Sombarts Buch Vorsorge getroffen: es hat den historischen Werdegang, der unter der Führung der Juden zu dem gegenwärtigen Höhepunkt der kapitalistischen Wirtschaft führte, auf dem sie selbst vielleicht überflüssig geworden sind, aufgezeigt und festgehalten.

Aber Sombart hat sich an dieser verdienstlichen Leistung nicht genügen lassen. Sein Forschertrieb hat ihn gedrängt, nach gewonnener Erkenntnis der Tatsache der kapitalistischen Bedeutung der Juden auch der Erkenntnis ihrer Ursache nachzugehen. Diese Untersuchung beginnt meiner Meinung nach schon von dem siebenten Kapitel an und umfaßt zwei Drittel des Buches

Hier muß ich nun bekennen, daß ich Sombart auf diesem Wege nicht zu folgen vermag. Es wäre ja sehr schön, wenn man eine Art Laplace'scher Formel finden könnte, mit der man in Stand gesetzt würde, die Volksindividualitäten zu erschließen, mit der man den Beweis zu führen vermöchte, daß sie so, wie sie sind, sein müssen. Dann wäre die Geschichtschreibung Mathematik und man könnte eine geschichtliche Untersuchung mit dem Satz abschließen: Quod erat demonstrandum. Aber soweit sind wir noch nicht und werden voraussichtlich auch nie so weit kommen, es wird immer ein Ignorabimus übrig bleiben, auch wenn man, wie Sombart, mit dem ungestümsten Forschungseifer, oder besser Übereifer, alle Dunkelheiten durchdringen zu können vermeint. Sombart nennt sein Buch ein einseitiges Buch (S. X). Von dieser Einseitigkeit hat er sich so einnehmen lassen, daß seine Augen nur auf diese sich eingestellt haben. Zuerst sagt er: »Ohne Juden kein moderner Kapitalismus«. (Das.) Im Laufe seiner Beweisführung erschöpft sich aber das Judentum, oder wie Sombart sagt, der Judaismus im Kapitalismus, der »homo Judaeus« (richtig judaicus, da Judaeus keine Adjektivform ist) und der homo capitalisticus gehören derselben Spezies an (S. 281), das ist doch was ganz andres als was zuerst behauptet war. Nun sehen wir uns aber einmal die italienischen Juden des Mittelalters an! In Süditalien ist die Färberei fast ganz in den Händen der Juden, die Tincta oder Tintoria ist auch ohne Beisatz das selbstverständliche jüdische Steuerobjekt (meine Geschichte II 312), in Sizilien aber bittet der hohe königliche Rat 1492 in einer Immediatvorstellung Ferdinand den Katholischen um den Aufschub der Judenvertreibung mit Rücksicht auf die Tatsache, »daß in diesem Reiche fast alle Handwerker Juden sind. Wenn diese alle auf einmal abziehen, so wird für die Christen ein Mangel an Arbeitern sich herausstellen, die geeignet sind, den Bedarf von me-

chanischen Gegenständen, und besonders von Eisenarbeiten, sowohl zum Beschlagen der Pferde wie für Erdarbeiten, wie auch zur Ausrüstung von Schiffen, Galeeren und anderen Fahrzeugen zu liefern« (Das. 288). (Nebenbei gesagt mag dieses aus dem Leben gegriffene Zitat die von Sombart behauptete Abneigung der Juden gegen schwere körperliche Arbeit, sowie seinen summarischen Ausspruch (S. 420) beleuchten: »Von dem Fluche, mit dem Adam und Eva aus dem Paradiese gestoßen wurden, daß der Mensch im Schweiße seines Angesichts sein Brot essen müsse, haben die Juden in allen Zeiten wenig mitgetragen, wenn wir den körperlichen Schweiß darunter verstehen wollen«. Aber woher haben denn die Juden von dem Fluche gewußt?) Könnte man nun nicht die Befähigung der Juden zur Färberei, zu Schmiede- und Erdarbeiten, oder zur Diamantschleiferei, die, soviel ich weiß, ganz in den Händen der Juden liegt, ebenso aus dem Blute, aus der biologischen Veranlagung abzuleiten versucht sein, wie es Sombart mit der kapitalistischen Befähigung der Juden macht? Wohin würden wir dann am Ende geraten? Immerhin legt uns der ungeheure Aufwand von Fleiß und Kunst die Pflicht auf, dem System Sombarts die verdiente Aufmerksamkeit zu widmen.

Es läßt sich auf eine Formel zurückführen, die etwa mit teils Spinozistischen, teils Sombartischen Worten lauten würde: Homo judaicus est ex suae naturae necessitate homo capitalisticus. Alles was der Jude besitzt, sein Gott, seine Bibel, seine Religion, seine Sittlichkeit ist der Ausfluß seiner blutmäßigen Veranlagung und hat dann wieder unter äußeren Begleitumständen auf die Ausbildung seiner Eigenart zurückgewirkt, die durch die »Geistigheit« und den »rechenhaften« Charakter jener Momente zur kapitalistischen Befähigung sich zuspitzte oder herangezüchtet wurde. Vieles gewinnt unter dieser Beleuchtung ein ganz anderes Gesicht, als wir zu erblicken bisher gewohnt waren. Das Ghetto

war nicht, wie man früher irrtümlich annahm, eine Bedrückungsmaßregel, ein Pferch, um die Juden zusammenzuhalten, ihnen Luft und Licht zu entziehen, sondern man kam damit ihrer »Abschließung« entgegen, die Juden wollten es so, das Ghetto war eine »Konzession, ein Privilegium, nicht etwa eine Feindseligkeit« (S. 282.) Nach dieser Theorie ist es nicht mehr als billig, Rußland und Rumänien mit Rekriminationen wegen der Ausweisungen zu verschonen, man muß ihnen vielmehr Abbitte leisten, da sie mit dieser Maßregel nur dem »ursprünglich den Hebräern im Blute steckenden Nomadismus und Saharismus« (S. 408) entgegenkommen. Durch den angeborenen Nomadismus erklärt sich auch die Tatsache, daß die Juden vorzugsweise Städtebewohner sind. Sie sind es nicht, wie man bisher annahm, deswegen, weil die Städte ihnen mehr Gelegenheit geben zu einer erweiterten Bildung ihrer Kinder, zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, zur Lebenserhaltung — sondern »die Großstadt ist die unmittelbare Fortsetzung der Wüste — sie steht der dampfenden Scholle ebenso fern wie diese und zwingt ihren Bewohnern ein nomadisierendes Leben auf wie diese« (S. 416). Rätselhaft bleibt hiernach nur, wie die Juden in Ungarn sich so sehr um die Amelioriation des Bodens haben verdient machen können, was wenigstens Hunfalvy in seiner Ethnologie von Ungarn — ich habe das Buch nicht zur Hand, kann also die Seitenzahl der deutschen Übersetzung nicht angeben — rühmend hervorhebt. Und da ich gerade beim Rätselhaften bin, so nehme ich Gelegenheit, auch die mittelalterlichen Judenabzeichen, die doch wohl Erkennungszeichen sein sollten, unter diese Rubrik zu verweisen, da ich nun von Sombart (S. 348) erfahre, »daß schon ein mittelmäßiger Beobachter mit ziemlicher Sicherheit« die jüdische Abstammung, oder die »jüdische Physiognomie« feststellen kann. Wozu dienten also die Judenabzeichen? Oder sollte es im Mittelalter so wenig selbst mittelmäßige Beobachter gegeben haben! Ich ertappe

mich darauf, daß ich ein sehr schlechter Beobachter sein muß, denn ich sehe mich oft in meiner amtlichen Stellung genötigt, nach der Konfession zu fragen und erhalte die jüdische als Antwort. Rätselhaft ist mir ferner, daß Sombart das Neue Testament gegen das Alte ausspielt, wenn er S. 259 sagt: »Ebenso oft wie in den Schriften des Alten Testaments der Reichtum gepriesen wird, ebenso oft wird er im Neuen Testament verflucht, wird die Armut verherrlicht.« Ich komme auf die Sache selbst zurück, hier will ich nur meiner Verwunderung darüber Ausdruck geben, daß Sombart eine Kontradiktion statuiert, die keine ist, denn nach ihm liegt ja der Schwerpunkt im Blute, die Verfasser des Neuen Testaments waren aber auch Juden, Sombart führt also Juden gegen Juden ins Gefecht, wenn auch getaufte gegen ungetaufte, worauf es aber bei ihm nicht ankommt. Denn nach ihm bleibt auch der getaufte Jude ein Jude, soweit die historische Erinnerung reicht (S. 9), worin freilich die Familie Mendelssohn, der frühere Fürsterzbischof von Olmütz Dr. Theodor Kohn usw. nicht mit ihm übereinstimmen werden. Doch das mag er mit den getauften Juden abmachen.

Das größte Gewicht legt Sombart für seinen Zweck natürlich auf die Religion als auf die hohe Schule des Kapitalismus. Er bedient sich der hundertmal widerlegten christlich-theologischen Entstellungen der jüdischen Religion als Tragbalken für sein System. »Vertragsmäßige Regelung aller Beziehungen zwischen Gott und Israel, rechenhafte Gemütsverfassung der Gläubigen« — das ist nach Sombart die jüdische Religion — »nicht zu verwechseln mit der israelitischen Religion, zu der die jüdische in gewissem Sinne im Gegensatz steht« (S. 242). »Rationalismus ist der Grundzug des Judaismus wie des Kapitalismus« (Das.). Sombart führt zum Beweise Talmudzitate und mehrere größtenteils gänzlich verstümmelte hebräische Worte (S. 246), ja sogar die

Versteigerung der Mizwoth an, die er sich irrtümlich als ein lautes Verauktionieren (S. 249) vorstellt, während sie doch geräuschloser war oder ist, als die Hantierung mit dem Klingebeutel in den christlichen Gotteshäusern. In diesen wird auch Geld für Arme gesammelt, was ist also daran auszusetzen, wie es in den jüdischen geschieht? Also diese auf Gegenleistung, auf die Erwartung des Lohnes gegründete Religion vermochte die Juden so zu begeistern, daß sie sich ihretwegen von den Kreuzfahrern ermorden ließen, daß Mütter ihretwegen ihre Kinder schlachteten, daß Männer und Frauen ihretwegen kühn und mutig den Scheiterhaufen bestiegen und noch im Verenden den Namen Gottes heiligten, daß Eltern und Kinder hundertmal ihretwegen aus ihrer Heimat und von den Gräbern ihrer Lieben sich vertreiben ließen? Das ist die Vertrags-, das ist die rechenhafte Religion, deren oberstes Gebot lautet: »Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und ganzem Vermögen!?« Das ist die Religion, die Esra — »der Sofer, der starrgeistige Schriftgelehrte« — dem Volke »aufoktroyierte«, oder welche die Rabbiner ihm als »Joch« auferlegten? Dazu sind die Juden mit ihrer auch von Sombart anerkannten »Hartnäckigkeit«, die rechten, wie die Kämpfe der Makkabäer und die gegen Rom beweisen. Sombart fehlt es an »Herzensinbrunst«, an »Wonnetrunkenheit« in dieser Religion. Jehuda Halevi, von dem Sombart nur die Zionide kennt, dachte darüber anders. »Überhaupt ist unser Gesetz geteilt zwischen Ehrfurcht, Liebe und Freude, durch jede von diesen kannst du dich Gott nähern. Und wenn deine Freude sich bis zum Singen und Tanzen steigert, so ist dies Gottesdienst und Festhalten am göttlichen Geiste«. (S. meine Apologetik S. 187). Auch die unbefangene Freude an der Natur ist nach Sombart dem Juden durch die Religion versagt, weil sie Lobpreisungen Gottes beim Anblick hervorbrechender Baumblüten, neuer Früchte, mächtiger

Berge und Ströme usw. vorschreibt. Also der Sänger des 104. Psalms, dessen Schilderung auch Alexander v. Humboldt bewundert, hatte keine unbefangene Freude an der Natur, weil er mit dem Ausruf beginnt und schließt: »Lobpreise meine Seele, den Herrn!« Und auch der Dichter des deutschen Liedes hatte sie nicht: »Wer hat dich, du schöner Wald, aufgebaut so hoch da droben? Wohl den Meister will ich loben, solang' noch meine Stimm' erschallt?« Daß Heiligung des Lebens nach der Lehre des Judentums heißt: Gott in das Leben hineintragen und mit ihm des Lebens sich freuen, nicht aber — wie nach der Lehre des Christentums — das Leben als ein Jammertal betrachten und Gott in der Weltflucht, in der Klosterzelle aufsuchen, dafür hat Sombart offenbar kein Verständnis. Er hätte sich darüber durch den englischen christlichen Theologen Travers Herford belehren lassen können, der sagt: »Was gewöhnlich »leerer Formalismus« oder »ernsthaft behandelter Tand« genannt wird, verdient einen besseren Namen, denn es ist — irrtümlich oder nicht — eine ehrenwerte Bemühung, das Prinzip des Gottesdienstes auf die geringsten Einzelheiten und Handlungen des Lebens anzuwenden« (meine Apologetik S. 155). Zum Unglück sind Sombart Fromers »Vom Ghetto zur modernen Kultur« und Webers »System der altsynagogalen Theologie« in die Hände gefallen, oder vielmehr er ist ihnen in die Hände gefallen, und diese haben ihm die Mittel zur Durchführung seiner Ansicht von der »Rationalisierung« des Lebens durch die jüdische Religion geboten. Denn nach Sombart ist diese Religion ein Verstandesprodukt. Was sie aber wirklich ist, sagt bereits der Sänger des Ps. 19, der mit den Worten beginnt: »Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und seiner Händewerk verkündet das Firmament« — also auch Freude an der Natur, wenn auch für Sombart vielleicht nicht unbefangen — in dem es aber, worauf es für unsern Zweck ankommt, weiter heißt: »Die Lehre Gottes ist vollkommen, beruhigt die

Seele, das Zeugnis Gottes ist zuverlässig, macht Toren weise. Die Vorschriften Gottes sind gerade, erfreuen das Herz, das Gebot Gottes ist klar, erleuchtet die Augen«. Das ist im Grunde die ganze jüdische Theologie, die Sombart vermißt. Kein Verstandesprodukt also ist die jüdische Religion, sondern das Produkt der höchsten Erkenntnis und zum Streben nach Erkenntnis anregend, sie hat die Mythologie überwunden, worin andere Religionen noch heute stecken, sie hat keine Unbegreiflichkeiten, sie lehrt nicht andächtig schwärmen, sondern gut handeln, benebelt und berauscht die Sinne nicht, sondern läutert sie und lenkt sie in richtige Bahn, sie lehrt das Leben begreifen, sich darin zurechtfinden und es durch Sittlichkeit heiligen. Daß die Bekennerschaft einer solchen Religion, gefestigt überdies durch die Leiden, die sie ihretwegen ausstand, geistig geschult durch das eifrigste Studium der Religionsbücher, gereift durch die vielseitigsten Erfahrungen unter den gegebenen Bedingungen zu den besten Pionieren der kapitalistischen Wirtschaft herangebildet wurde, ist auch ohne Verrenkungen und Verdrehungen dieser Religion, ohne daß man ihr »die Knochen im Leibe zerbricht«, wie Sombart (S. 281) sagt, daß sie so mit ihren Bekennern verfahre, begreiflich. Ich kann natürlich nicht auf alles Unrichtige, Mißverstandene, Willkürliche in Sombarts Darstellung von dem Wesen der jüdischen Religion eingehen, aber was er von dem Reichtum sagt, muß ich noch zur Sprache bringen. Das Alte Testament soll, wie schon erwähnt, den Reichtum eben so oft verherrlichen, wie ihn das Neue verflucht. Sombart muß ein andres Altes Testament haben als ich, denn in meinem Exemplar, das ich nach der hebräischen Konkordanz abgesucht habe, finde ich nicht eine, sage nicht eine einzige Stelle dieser Art. Es wimmelt hier bei Sombart von Mißverständnissen. Er führt beispielsweise Spr. Sal. 3, 16 an: »Langes Leben ist in ihrer (der Weisheit) Rechten (Sombart unrichtig: in ihren (der Weisen)

Rechten); in ihrer Linken Reichtum und Ehre«. Das kann doch nur bedeuten: Die Weisheit ist, wofür sonst langes Leben, Reichtum und Ehre gehalten wird, nämlich das höchste Gut. Das heißt doch nicht den Reichtum, sondern die Weisheit verherrlichen, sowie einer der sagt: »Meine Frau ist mein Reichtum« nicht diesen sondern jene preist. Ebenso »der Weisen Krone ist ihr Reichtum« (das. 14, 24) d. h. die Weisen trachten nicht nach Reichtum, da sie mit der erhabensten Krone, der Weisheit, geschmückt sind. Der Vers 10, 15 (das.) ist nicht zu übersetzen: »Des Reichen Habe ist ihm eine feste Stadt« — obwohl auch damit nur gesagt würde, wie es im Leben ist, nicht wie es sein soll — sondern: »des Reichen Habe ist die Festung seiner Frechheit,« und variiert mit dem Nachsatz den 18, 23 ausgesprochenen Gedanken: »Der Arme spricht flehentlich, der Reiche aber gibt freche Antwort.« Ist das auch eine Verherrlichung des Reichtums? Man beachte dagegen die durch die ganze Tora hindurchgehende Aufforderung zur Berücksichtigung des Armen, des Fremdlings, der Waise (von der Waisenpflege steht im Neuen Testament auch nicht ein Sterbenswörtchen vgl. den Artikel »Waisenhäuser« in Rein's Encyklop. Handbuch der Pädagogik: »Der Christen Fürsorge für Waisen knüpfte an das mosaische Gesetz an«). Ebenso verlangen Mischna und Talmud, daß des Menschen Hausgenossen die Armen sein sollen und in Uscha mußte verboten werden, nicht mehr als den fünften Teil des Vermögens zu verschenken. Auch mit Sombarts bemerkter »Geldleihe« steht es nicht besser wie mit der von ihm beobachteten Verherrlichung des Reichtums. Verheißungen wie die von ihm angeführten (worin er auch die Verherrlichung des Reichtums wittert): »Du wirst leihen vielen Völkern und von ihnen nichts entlehnen, du wirst borgen vielen Völkern und ihnen nichts abborgen« können nur Arme ins Auge fassen, da Reichen gegenüber die hier durchschossenen Nachsätze sich lächerlich ausnehmen

würden. Sombart geht es, wie es heute noch vielen Nichtjuden geht. Die wenigen reichen Juden haben ihn fasziniert, aber die 800,000 Juden in Galizien, vielleicht der 15-te Teil aller Juden, unter denen es nur wenige Bemittelte gibt, sind keine Neuheit in der jüdischen Geschichte, wie denn auch die schon erwähnten sizilianischen Stände an den König schreiben: »Endlich dürfte nicht übersehen werden, daß einzelne Juden zwar reich, andere bemittelt, die übrigen aber so arm seien, daß, wenn nicht der Termin des Abzuges aufgeschoben würde, sie vor Hunger sterben müßten. Dies würde eine üble Meinung von der Regierung erwecken« (meine Geschichte II, 290). Es ist also nichts mit der »Tatsache des jüdischen Reichtums« und nicht, wie Sombart (S. 380) sagt, »der Faden«, sondern die Fabel von dem jüdischen Reichtum zieht sich »von Salomo (warum nicht von Moses, der von den Splittern der Bundestafeln nach dem Midrasch reich geworden sein soll) bis Bleichröder und Barnato durch die Geschichte, ohne an einer Stelle abzureißen«. Kennt Sombart nicht die Anekdote von den Russen, die, wenn sie keinen Schnaps haben, sagen: »Sprechen wir wenigstens davon!«? So mag es den Juden mit dem Reichtum gegangen sein und noch gehen. Die »tote Hand« schweigt natürlich vom Reichtum, weil sie ihn besitzt, aber »verflucht«.

Ich kann die Gastfreundschaft dieser Monatsschrift nicht länger in Anspruch nehmen, sonst hätte ich noch viel über und gegen die Art und Weise zu sagen, wie Sombart eine »jüdische Eigenart« statuiert und auf jüdischen Sprichwörtern baut. Ich fasse daher mein Urteil über das Buch Sombarts kurz dahin zusammen, daß ich den ersten Teil ein Standard work nenne, der zweite aber — Sombart wird die Wahl meiner Worte verstehen — zeugt zwar von großem Scharfsinn, von großer Zweckbedachtheit und Zielstrebigkeit, aber ein »Tachlis« sehe ich nicht. (Siehe die folgende Anmerkung.)

Um wenigstens die krassesten Irrtümer zu berichtigen und die ungerechtfertigsten Behauptungen zurückzuweisen, gebe ich von ihnen hier eine kurze Liste. Zu S. 231. Es ist keinem »frommen Juden« verboten, unter bestimmten Umständen Dinge zu berühren, die durch frühere Berührung »unrein« geworden sind, denn kein Ding kann durch Berührung »unrein«, sondern nur unsauber werden, in welchem Falle es kein anständiger Mensch anfaßt. Daß Rothschild die Türklinke, bevor sie abgewischt war, und im Umlauf gewesenes Papiergeld nicht in die Hand nahm, hat mit der Religion nichts zu tun. — S. 279. Die Karenzzeit nach der Geburt eines Knaben dauert nicht 40, und nach der Geburt eines Mädchens nicht 80 Tage, sondern im ersteren Falle 7, im letzteren 14 Tage. Das steht sogar deutlich im 3. Buch Mos. Kap. 12 zu lesen. Eine Ausdehnung der Karenz wird sogar verboten. — S. 284. Daß »die jüdische Apologetik, die für die Juden schrieb [ein schalkhafter Beisatz!], diese Anklagen selbst niemals zu widerlegen versucht« habe, ist einfach unwahr. Sombart lese in meiner Apologetik das 3. Kapitel, wo er auf S. 67 auch Bertholet abgefertigt und auf S. 85 eine lesenswerte Expektoration eines orthodoxen Rabbiners aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts abgedruckt findet. Damit ist auch der S. 286 befindliche Satz widerlegt: »In dieser Form ist das Gebot — es ist das 198. — auch in den Schulchan Aruch übergegangen. Die modernen Rabbiner, denen die — ach so klaren! — Bestimmungen des jüdischen Fremdenrechts unbequem sind (warum eigentlich?) [wieder eine kleine Schalkhaftigkeit!], versuchen dann die Bedeutung solcher Sätze wie das 198. Gebot dadurch abzuschwächen usw.« Hier ist Wort für Wort eine falsche Behauptung. Die Zählung der Gebote bei Maimonides ist dessen Privatansicht und für keinen verbindlich. Insbesondere ist das 198. Gebot nicht als Gebot anerkannt und deshalb auch nicht in den Schulchan Aruch übergegangen. Tatsächlich enthält Deuteron. 23, 20 eigentlich das Verbot, Zinsen zu geben, was Vers 21 nur dem Fremden gegenüber gestattet (und womit er wohl zufrieden sein kann). Es ist also hier vom Zinsnehmen gar nicht die Rede. Diese »ach so klare! Bestimmung des jüdischen Fremdenrechts« ist demnach trotz ihrer Klarheit von Sombart nicht verstanden. Ferner ist seine Behauptung: »Durch die Tradition ist gelehrt worden, daß man dem Fremden auf Wucher leihen soll«, so wenig wahr, daß sie vielmehr lehrt, daß man dies nicht tun soll (Makk. 24a). Demnach ist die weitere Behauptung Sombarts S. 287: »Nur Unkenntnis oder Böswilligkeit kann leugnen, daß die Verpflichtungen dem Fremden gegenüber niemals so strenge waren als dem ‚Nächsten', dem Juden, gegenüber« mit dem Bemerken zurückzuweisen, daß »nur Unkenntnis

oder Böswilligkeit« den »Nächsten« auf den Juden einschränken und das jüdische Fremdenrecht herabsetzen kann, für welche Erklärung ich mich wieder auf meine Apologetik berufe. — S. 324 »Die Führer und Weisen des Volkes haben die Wichtigkeit, ja die Notwendigkeit dieser Schmiegsamkeit und Biegsamkeit . . . gepredigt«. Zum Beweise werden zwei »Ermahnungen« angeführt, in denen beiden der »demütige Geist« empfohlen wird. Also demütig sein, heißt ins Jüdische übersetzt — für Sombart — schmiegsam und biegsam sein!

*

Der Auszug aus Ägypten im Lichte der Wissenschaft.

Von **Emil Levy.**

Was berichten uns die ägyptischen Quellen vom Auszug der Kinder Israel aus Ägypten? —

Man erwarte nicht, daß eine Fülle historischen Materials vorliegt, aus dem wir nur so zu schöpfen brauchen. Dies ist aus zweierlei Gründen nicht möglich. Einmal haben uns die Ägypter, diese größten Prahlhänse des Altertums, keine exakte Geschichte überliefert. Die Darstellungen, die die Könige und Fürsten in Wort und Bild von ihren Siegeszügen an den Tempelwänden und Felsengräbern entwerfen, wissen nur Rühmliches zu erzählen und feiern oft Erfolge, die überhaupt nicht davongetragen wurden. Unglückliche Ereignisse durch Feindesmacht werden entweder vollständig verschwiegen, oder man gleitet mit wenigen Worten dunklen Inhaltes über sie hinweg.

Dazu kommt noch ein zweites Moment. Der Schauplatz der biblischen Ereignisse war das östliche Delta. Denkmäler aus dem Delta sind uns nur in sehr geringer Zahl erhalten, woran die Feuchtigkeit des Klimas zum Teil schuld sein mag.

Demgemäß kann das wissenschaftliche Quellenmaterial für unsere Frage nur dürftig sein; daß die Israeliten mit Gold und Silber reich beladen aus Ägypten zogen und das Heer der Verfolger im Roten Meere ertrank, davon wird — und mögen noch zahlreiche Entdeckungen erfolgen — in einer ägyptischen Inschrift niemals gelesen werden.

Somit bleibt uns nur der Weg, durch Vergleichung des biblischen Berichtes in seinen hauptsächlichen

Angaben (denn nur auf das Wesentliche kommt es uns an) mit den bestimmten Verhältnissen der ägyptischen Geschichte, die er voraussetzt, die Zeit zu fixieren, die für den Auszug mit historischer Logik allein in Betracht kommen kann; und bei diesem indirekten Verfahren sind immerhin bedeutende Resultate zu Tage gefördert worden. Es ist auch heute noch, trotz aller gegenteiligen Behauptungen, durchaus wahrscheinlich, daß Ramses II, (1292—1225) der Pharao der Bedrückung war und daß der Auszug, von dem das zweite Buch Moses spricht, unter seinem Sohne Meneptah (1225—1215) stattgefunden hat.

Der geschichtliche Zusammenhang, in den wir Bedrückung und Auszug einreihen müssen, ist folgender:

I.

Um das Jahr 1670 drangen semitische Fremdstämme, die Hyksos, in das Delta ein und beherrschten von hier aus Ägypten. Der jüdische Schriftsteller Josephus identifiziert diese Hyksos mit den Israeliten (Züge der Erzväter!). Diese hyperbolische Annahme ist aber dahin zu modifizieren, daß die Einwanderung Israels zur Zeit der stammverwandten Hyksos erfolgte und sich aus dieser Zeit allein geschichtspsychologisch erklären läßt.

Nach 100jähriger Fremdherrschaft rafft sich Oberägypten zum Freiheitskampfe auf; die Heere der thebanischen Fürsten dringen nordwärts gegen die Hyksos vor. In wiederholten Feldzügen werden die fremdländischen Eindringlinge geschlagen und schließlich wieder aus dem Delta hinausgedrängt. Aber ein großer Teil der semitischen Bevölkerung und darunter die Hebräer bleiben im Delta wohnhaft.

Dieser Freiheitskampf ist ein Wendepunkt in der ägyptischen Geschichte. Das Land ist aus seinem vieltausendjährigen Schlafe erwacht, ein kriegerischer Geist drängt mit Macht nach außen. Palästina wird dem Pharaonenreich

unterworfen, und am Euphrat errichten die Thutmosis ihre Siegestafeln. Aber diese glorreichen Zustände sind nicht von Dauer. Unter Amenophis III (1411—1375), noch mehr unter dessen Sohn Amenophis IV (1375—1358), dem berüchtigten »Ketzerkönig«, beginnt der Verfall der ägyptischen Hegemonie, über den uns die bekannten Tell-Amarna-Briefe aufklären. Die Kleinfürsten Palästinas suchen das ägyptische Joch abzuschütteln und benutzen die Ohnmacht der Regierung zum Austrag ihrer Parteistreitigkeiten. Zu den inneren Zwisten gesellt sich ein gewaltiger Feind von außen. Die Hethiter (Cheta[1]), ursprünglich in Kleinasien wohnhaft, erscheinen plötzlich als die Herren des nördlichen Syrien und schicken sich an, auch Palästina den Pharaonen zu entreißen.

Das sind die geschichtlichen Ereignisse, die im Hintergrund der pentateuchischen Exoduserzählung liegen.

Schon Sethos I. (1313—1292) mußte mit dem Chetakönig und den ihm verbündeten palästinensischen Fürsten um den Besitz Palästinas kämpfen und dasselbe gilt von seinem Sohne Ramses II, dem Pharao der Bedrückung. (1292—1225.)

Die vielen erbitterten Feldzüge, die dieser Fürst ohne wesentliche Erfolge im ersten Drittel seiner langjährigen Regierung gegen die Hethiter führte, machen uns die strengen politischen Maßregeln gegen die im Delta hausenden semitischen Fremdstämme durchaus erklärlich. Es ist nicht unmöglich, daß die Hebräer mit den palästinensischen Hethitern, zu denen schon Abraham in freundschaftlichen Beziehungen stand, sympathisierten. Das läßt uns die Furcht des Pharao begreifen: »Wenn Krieg ausbricht, könnten die Israeliten zu unsern Hassern sich schlagen und gegen uns streiten.« — Infolge der vielen Kämpfe in Palästina und wohl auch um die unruhige Bevölkerung des ehemaligen Hyksosterritoriums in Schach zu halten, verlegt Ramses II.

[1]) Zweifellos identisch mit den biblischen בְּנֵי חֵת

seine Residenz aus Theben nordwärts und zieht in das Delta. וַיָּקָם מֶלֶךְ חָדָשׁ Das ist der neue König, der Josef nicht gekannt, denn zum ersten Male sehen die Semiten des Landes Gosen in ihrer Mitte eine national-ägyptische Hofhaltung!

Eine fieberhafte Tätigkeit entfaltet der Pharao im östlichen Delta. Seine Residenz Tanis (Zoan) wird mit kolossalen Tempeln und Bauwerken geschmückt, die uralten Befestigungen, die von den Bitterseen zum Mittelmeer sich ziehend (etwa der Lauf des heutigen Suezkanals) das Land im Osten gegen die Einfälle der Barbaren schützten, werden verstärkt. Vor allem: Um den in Asien einrückenden Heeren hinreichend Proviant zuführen zu können, läßt Ramses an der östl. Grenze Magazinstädte anlegen, (ערי מסכנות), Pithom und die Ramsesstadt treten plötzlich in den Vordergrund. Und der Pharao braucht sich nicht lange nach Arbeitern umzusehen; die freischweifenden Nomaden, die seit Jahrhunderten in dem Grenzdistrikt ihre Herden geweidet, werden zum Frondienst angehalten. »Und sie setzten über Israel Fronmeister, um es zu drücken durch ihre Lastarbeiten; und es baute Vorratsstädte für Pharao, Pithom und Ramses.« Die Reste von Pithom sind beim heutigen Tell el Maschuta aufgefunden worden. Die Stadt lag hart am Ostausgange des Wüstentales Wadi Tumilat, das die Verbindung von Gosen mit der östlichen Wüste vermittelte, nicht weit entfernt von der oben erwähnten Befestigung, die das Thal sperrte. (Cf. Karte S. 282.)

Die Lage der Ramsesstadt hat sich bis heute nicht mit Sicherheit feststellen lassen. Gewiß ist Moses, der Führer Israels, dessen Existenz allein schon durch den ägyptischen Namen (cf. Thutmose, Achmose; die hebr. Erklärung beruht auf Volksetymologie) wissenschaftlich verbürgt ist, aus politischen Gründen dem Pharao verdächtig geworden, und die Ermordung des Ägypters wird nur der letzte Anlaß zur Flucht nach Midjan

gewesen sein. Zu dieser Flucht haben wir in den Lebensschicksalen eines vornehmen Ägypters aus älterer Zeit (Sinuhe-Roman) ein hochinteressantes Parallelstück; leider verbietet der Raum, auf dies Schriftstück näher einzugehen.

Auch in Midjan ist Moses in ständiger Fühlung mit seinen ägyptischen Stammesgenossen geblieben. Während der langen Jahrzehnte seines Exils scheinen die Israeliten nicht so sehr gedrückt worden zu sein, was sich ungezwungen aus der politischen Lage erklären läßt. In seinem 21ten Regierungsjahr schließt nämlich Ramses II. nach langen Kämpfen mit dem Chetafürsten einen Friedensvertrag, der ihm das südliche Palästina garantiert. Damit entfiel auch die Veranlassung, die semitischen Deltastämme weiterhin als aufstandslüstern und »novarum rerum cupidi« zu mißhandeln.

Ohne Zweifel hat erst der Nachfolger Ramses II. wieder straffere Seiten aufgezogen. Dies leuchtet auch aus dem biblischen Berichte hervor. Es heißt nämlich (Exodus K. II V. 23): »Es geschah in jener langen Zeit, daß der König von Ägypten starb, und es ächzten (wieder) die Kinder Israel unter der Arbeit und sie schrieen....« Die geschichtliche Forschung enthüllt uns abermals das Rätsel des verstärkten Druckes.

Auf Ramses II. folgte sein Sohn Meneptah, der Pharao des Auszuges. Im 5. Jahre seiner Regierung wird Ägypten von übermächtigen Feinden angegriffen und an den Rand des Verderbens gebracht. Eine wahre Völkerwanderung brandet ins Land. Seefahrende Stämme aus allen Ländern des Meeres dringen in das Delta ein. Diese Gelegenheit benützen die Libyer und überfallen ihrerseits Ägypten von Westen her. Nach gewaltigen Anstrengungen erst gelingt es Meneptah, sich zu ermannen, und in einer großen Entscheidungsschlacht werden die Feinde geschlagen.

Es ist nicht unmöglich, daß die Hebräer wiederum mit den Eindringlingen sympathisierten und deshalb einem

verstärkten Drucke ausgesetzt wurden; lesen wir doch in den ägyptischen Denkmälern, daß auch die palästinensischen Städte wieder wankelmütig geworden waren und aufs neue erobert werden mußten! (Cf. weiter unten »Israelinschrift«). Die große Zahl ägyptischer Aufsichtsbeamten, die der Pharao Meneptah in die Festungen der Ostmark legte, lassen die verhängnisvolle Lage des Reiches deutlich erkennen. Die Grenzbeamten führten genau Buch, und nur mit Lebensgefahr konnte man den Versuch machen, ohne pharaonische Erlaubnis durch den Festungsgürtel zu schlüpfen.

Es ist nun höchst merkwürdig, daß die Namen,[1]) die die Bibel dem östlichen Grenzdistrikt und seinen Befestigungen beilegt, sich genau mit den Angaben decken, die uns gerade aus der Zeit des Meneptah erhalten sind. Sukkoth bezeichnet in der ägyptischen Schreibung Thuku die Provinz, in welcher Pithom lag; östlich von Gosen sich erstreckend, wurde sie bereits zum asiatischen Besitz Ägyptens gerechnet. Etham (ägypt. Chetam) ist eine der Festungsanlagen, die der Stadt Pithom im Osten als Forts vorgelagert waren. Migdol kommt unter demselben Namen vor als Migdol des Königs Meneptah, eine Citadelle nördlich vom Schilfmeer, wobei wohl zu beachten ist, daß das Schilfmeer im Altertum erst in dem heutigen Krokodilsee sein nördliches Ende fand. Pihachiroth ist vielleicht das unter Ptolemäus II genannte Heiligtum Pikeheret, 5 Kilometer sw. von Ismailia, während man Baal-Zephon wohl auf einer Höhe östlich von der Seenkette suchen muß. — So erscheint die Reiseroute der Israeliten, wenn auch Einzelheiten hin- und herschwanken, im allgemeinen durchaus bestimmt und vorgezeichnet. Südlich von Migdol flutete das sumpfige Schilfmeer, nördlich setzte der schon erwähnte Mauerwall ein. — Auf diese

[1]) Ich folge hierin den Ausführungen von H. Brugsch in »Steininschrift und Bibelwort«. S. 226 ff.

Weise war die Landschaft militärisch gesperrt, nur zwei Durchgänge waren möglich. Im Süden der Bastion konnte man nur zur Zeit niedrigsten Wasserstandes einen Durchbruch riskieren, nördlich von Migdol beherrschte die Garnisonstruppe der »Mauern« die Heerstraße. Eine schematische Karte mag die Situation veranschaulichen.

Nun wird uns der biblische Bericht klar und verständlich. Schritt für Schritt können wir die Route der Israeliten verfolgen, nachdem sie bei dem durch Feindesmacht und innere Katastrophen bedrängten König den freien Abzug erwirkt.

»Als der Pharao das Volk hatte ziehen lassen, da führte sie Gott nicht den Weg nach dem Lande der Philister, — der wäre der nächste gewesen, — denn Gott dachte es könnte das Volk reuen, wenn sie Kämpfe vor sich sähen,

und sie könnten nach Ägypten zurückkehren.« (II. Mos. K. 13 V. 17). Der nächste Weg nach Palästina, durch das Land der Philister, hätte über die Festungsmauer geführt; dort aber hätte es leicht mit den ägyptischen Besatzungstruppen zum Kampfe kommen können; auch in Palästina wären die Israeliten beim Einmarsch noch immer auf ägyptischem Territorium gewesen, erst nach Jahrzehnten zerbröckelte hier die Oberhoheit der Pharaonen endgültig. Darum war an eine Eroberung Kanaans vorläufig noch gar nicht zu denken.

Die Israeliten brechen von ihrer Landschaft Gosen auf und ziehen durch den Wadi Tumilat ostwärts. »Dann brachen sie von Sukkoth (Thuku) auf und lagerten in Etham am Rande der (ägyptischen) Wüste« (II. Mos. 13, 20). Nun aber geht es nicht nach Norden, zur Mauer, wo die offizielle Durchgangspforte aus und nach Ägypten war, sondern nach Südosten. »Befiehl den Israeliten, umzukehren und sich vor Pihachiroth zwischen Migdol und dem Meer zu lagern; gerade gegenüber von Baal-Zephon sollt ihr euch am Meere lagern« (Kap. 14, 2).

Ein solches Vorgehen muß natürlich dem Pharao als Kopflosigkeit erscheinen und ihn zum gewaltsamen Rücktransport der scheinbar Verirrten ermutigen. »Sie haben sich im Lande verirrt, die Wüste (westlich der Grenze) hält sie umschlossen« (V. 3). Unmöglich können die Ägypter auf den Gedanken kommen, daß eine so gewaltige Volksmasse durch das Meer südlich vom Migdol einen Ausweg finden wird.

Das Wunder geschieht dennoch. Moses wagt den Durchbruch, während durch einen heftigen Sturm die flachen Gewässer des Meerbusens zurückgehalten werden. Glücklich gelangen die Israeliten mit ihrem leichten Gepäck über den aufgeweichten Boden an das jenseitige Ufer, indes die Streitwagen der Verfolger sich nur mühsam fortbewegen und von den zurückflutenden Wogen überrascht werden. Die Umwallung (hebr. חוֹמָה) liegt zurück,

die Wüste Schur, die nach ihr genannt ist, nimmt die Israeliten auf — —, eine neue Weltepoche ist angebrochen.

II.

Ob das ganze Israel den Auszug mitgemacht hat und nicht etwa schon früher einzelne Stämme in Kanaan ansässig gewesen sind? Nach allem, was wir von den Hyksoskriegen wissen, können wir die Frage nicht unbedingt verneinen. Es liegt durchaus im Bereiche der geschichtlichen Möglichkeit, daß Teile des israelitischen Stammverbandes schon vor dem pentateuchischen Exodus nach Asien zurückgeströmt sind. Wissenschaftliche Spekulationen gibt es darüber in Hülle und Fülle, und wenn wir sie auch nicht alle durchmustern können, so soll doch die berühmte Israelinschrift nicht unerwähnt bleiben.

Wir haben bereits (S. 280) von dem großen Siege gesprochen, den der Pharao Meneptah über die Libyer und Seevölker davontrug. Nach altem Brauch hat der Pharao seinen Triumph in einem bombastischen Siegeshymnus, der auch die Bezwingung der palästinensischen Städte berichtet, der Nachwelt mitgeteilt. Die Stelle, welche das Siegeslied enthält, wurde im Winter 1896 im Grabtempel des Meneptah zu Theben aufgefunden. Sie wurde alsbald weltberühmt, weil auf ihr im Zusammenhang mit kanaanäischen Städten auch ganz unzweideutig der Name »Israel« erwähnt ist.

Im Zusammenhang lautet die ganze Stelle:[1])

»Verwüstet ist Libyen, Cheta in Frieden,
Erbeutet das Kanaan mit allen Schlechten,
Gefangen geführt ist Askalon, gepackt Gezer, Jenoam vernichtet,
Israel — seine Leute sind wenig, sein Same existiert nicht mehr;
Syrien ist geworden zur Witwe für Ägypten«.

[1]) Greßmann, Altorientalische Texte S. 195.

Die Erwähnung Israels in dem Siegesliede des Pharao des Auszugs ist gewiß merkwürdig genug; leider wissen wir aber nicht viel damit anzufangen. Daraus, daß »Israel« in Verbindung mit palästinensischen Städten genannt ist, wollen die Einen den Schluß ziehen, die Hebräer wären zur Zeit des Meneptah längst in Kanaan ansässig gewesen, und identifizieren das »Israel« der Mineptah-Inschrift mit den bekannten Chabiri der Tel-Amarnabriefe zur Zeit des Amenophis IV. Andere sehen in der Inschrift eine Stütze für die biblische Angabe. Israel hat unlängst den Auszug angetreten, und mit dem Verschwinden in der Wüste ist das Volk für den König (dessen Untergang im Roten Meer in der Bibel nicht berichtet wird[1]) »existenzlos« geworden. Diese Auffassung scheint aus manchen Gründen die richtige zu sein.

Die Annahme eines früheren Exodus findet eine Stütze in der Stelle I Reg. 6, 1, wo gesagt wird, daß der Tempelbau 480 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten stattgefunden habe. Dieser Auszug fiele somit um *1450—1440*. Wenn auch die Bibel von einem wiederholten Auszug nichts weiß, so hat doch die mündliche Überlieferung eine verklungene Erinnerung bewahrt, daß die »Söhne Ephraims« den Auszug zu früh veranstalteten (מָנוּ לַקֵּץ) und sich in Palästina eine schwere Niederlage holten (Sanhedrin 92b). Erscheint auch dieser Midrasch als Ausdeutung von I Chr. 7, 21, so ist es doch wahrscheinlich, daß in diesen beiden Notizen eine historische Reminiszenz verborgen ist, und es wäre nicht unstatthaft, im Zusammenhang mit dieser Überlieferung der Chabiri zu gedenken, die um 1400 an den südlichen Grenzen Palästinas auftauchen. Die These eines wiederholten Exodus wird bestätigt durch das Schwanken der jüdischen Überlieferung in Bezug auf die Dauer des ägyptischen Aufenthaltes. Der Pentateuch spricht von einer *430*jährigen

[1]) Seine Leiche ist in Theben aufgefunden worden.

Knechtschaft, während die Rabbinen bekanntlich nur einen *210*jährigen Aufenthalt annehmen.

Setzen wir nun den Auszug unter Meneptah nach den neuesten Feststellungen auf ca. 1220 fest, so ergibt sich [1220 + 430 =] *1650* als Datum der Einwanderung Jakobs. Dies paßt vorzüglich zu den Zeitverhältnissen. Und andrerseits ergibt sich, wenn wir diese Zahl 1660 festhalten und die 210jährige Knechtschaft der Rabbinen annehmen [1650—210 =] *1440* als Datum des ersten Auszuges! —

In der Tat eine verblüffende Übereinstimmung. Wie man sieht, geht die rabbinische Ansicht von den 210 Jahren parallel mit der Notiz von I. Reg. K. 6/1. — Es scheint mir daher einleuchtend, daß wir sowohl 1440 wie auch 1220 als in Betracht kommende Data festhalten und also einen doppelten Exodus annehmen müssen, was bei dem Hin- und Herfluktuieren des semitischen Elementes über die ägyptische Reichsgrenze nichts Anormales hat. Damit entfallen glücklich alle chronologischen Schwierigkeiten. Jedenfalls spricht die pentateuchische Erzählung unbedingt von der Regierungszeit des Ramses II und dem Auszug unter Meneptah im Jahre *1220*. Denn von den 3 Momenten: die Israeliten bauen Pithom und Ramses, Ägypten ist von auswärtigen Feinden stark bedroht, und der Pharao residiert im Delta, wäre jedes einzelne schon ausschlaggebend.

★

Der Selbstmord nach der Halacha.

Von **A. Perls.**

I.

Drei Arten von Mord sind im peinlichen Rechte der Schrift unerwähnt geblieben: der Elternmord,[1]) der Kindesmord[2]) und der Selbstmord. Die ersten zwei hat sie ganz und gar außer Acht gelassen. Sie hat für sie weder Namen noch Beispiel. Während wir schon in der Vorhalle der Torah der grauenhaften Gestalt des Brudermörders begegnen, hat sie des Eltern- und Kindesmordes weder in ihren epischen Erzählungen noch in ihren strafrechtlichen Bestimmungen auch nur mit einem Worte gedacht. Dieses Schweigen ist beredt genug. Die selbstlose, aufopfernde Liebe der Eltern zu den Kindern, die Ehrfurcht und heilige Scheu der Kinder vor den Eltern hat wohl dieses schauderhafte Verbrechen, von dem die Mythen und Überlieferungen der alten Völker so viel zu erzählen wissen, in jüdischen Familien niemals aufkommen lassen.[3])

Der Selbstmord hingegen muß nur seiner sprachlichen Benennung entbehren[4]) die Sache selbst wird uns in vier Fällen[5]) vorgeführt: Saul stürzt sich in sein eigenes

---

[1]) S. Mechilta 81 b. Sifra 105 a. Sanh. 72 b. Maimuni נניבה 9, 10. Tur Ch. M. 425, 6 [vgl. dagegen Berachot 7 b]. Sifre I, 1, 159. B. K. 87 b. Maim. חובל 4, 7. רוצח 7, 15. ממרים 5, 5.

[2]) Sifre II, 171. 183. Makk. 8 b. 12 a. J. Makk. 2, 5. Maim. רוצח 1, 3. ממרים 5, 15.

[3]) Saalschütz Mos. Recht 490.

[4]) Vgl. Job 7, 15. Richt. 18, 25.

[5]) Nicht wie Saalschütz, Mos. Recht 549 will, in zweien.

Schwert[1]). Sein Waffenträger[2]) stirbt des gleichen Todes[3]). Achitofel erwürgt sich[4]). Zimri zündet den Palast über sich an[5]). Einen speziellen Namen hat aber die Bibel, wie bemerkt, für den Selbstmord nicht. Den Terminus hat erst später die Schule geprägt. Er lautet מאבד עצמו לדעת[6]).

Spätere Kommentatoren bedienen sich der fehlerhaften Bezeichnung מיתה עצמית. Es dürfte eher מיתת עצמו heißen. In Wahrheit bedeutet aber מיתת עצמו gar nicht den Selbstmord, sondern wie das lateinische morte sua mori den naturgemäßen, ohne gewaltsamen Eingriff von Außen, von selbst eingetretenen Tod. R. Akiba will eher an selbstveranlaßter Verdurstung elend zugrunde gehen[7]) מוטב אמות מיתת עצמי[8]) als gegen die Ansicht seiner Genossen ohne Händewaschen Brod essen. Freilich kommt die absichtliche Enthaltung von allen zur Fortfristung des Lebens unbedingt notwendigen

---

[1]) I. Sam. 31, 4.

[2]) Nach der von Raschi nur mit Widerstreben angenommenen Tradition: Doeg. Pesikta d'R. K. 28b. Pes. r. 51a. Buber, Anm. 143. Vgl. Pirka Schönbl. בבא דשלשה 16.

[3]) I. Sam. 31, 5.

[4]) II. Sam. 17, 23.

[5]) I. Kön. 16, 18.

[6]) Das Nomen איבוד עצמו לדעת Hamburger, Realencykl. 1110, kommt nirgends vor. מאבד wie in כל המאבד נפש אחת מישראל oder לא הלך יונה אלא לאבד עצמו בים Mech. 2a Friedm. ist wohl etwas zarter als מסית und הרג, die auch neben einander vorkommen A. Z. Übrigens wird מסית את עצמו nur in figürlichem Sinne in der Bedeutung von Entsagung, Entbehrung und Selbstverzicht auf die Annehmlichkeiten des Lebens angewendet. אין דית מתקיימין אלא במי שמסית עצמו עליה Berachot 43b und dazu Tanchuma נח 3. מה יעבד אינש ויחיה אלמלא דית ימית את עצמו Tamid 32a. Vgl. Gitin 57b, Taanit 27b und . . . כבר עקרתי עצמי מן העולם Elia rabba 137 Friedm. Eine bestimmte Art der Selbsttötung החונק עצמו, Ber. r. 34, 13. richtiger ואך את דמכם להביא החונק את עצמו. Vgl. B. K. 47b, dann in figürlichem Sinne: אם בקשת ליחנק (לחנוק Schönbl. 13b סרקא) התלה באילן גדול Pes. 112a.

[7]) משונה מיתת הצטא וקשה מכל המיתות Pirke d'r. E. 30. Vgl. Taanit IV, 5. Ber. r. 53, 14. Echa r. 2, 2. Tanch. יתרו 5.

[8]) Erubin 21b. תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן. Sanh. 68a.

Nahrungsmitteln der Selbsttötung ziemlich nahe. Doch muß hier außer der übertriebenen Ängstlichkeit des religiösen Gewissens[1]) auch noch in Betracht gezogen werden, daß ein aus mittelbarer Veranlassung oder untätigem Geschehenlassen entstandenes Vergehen nach der Halacha einer viel milderen Ahndung דינא זומא als das böswillig beabsichtigte und tätlich ausgeführte Verbrechen anheimfällt דינא רבא[2]).

Über den Selbstmörder wird eine zweifache Strafe verhängt: a) dem Leichnam werden alle ritual festgesetzten Ehren, die man sonst der Leiche eines natürlichen Todes verstorbenen zu erweisen pflegt, verweigert, b) der Seele des Selbstmörders wird ihr zukünftiges Heil abgesprochen.[3])

Diese Strafbestimmung wird aber an eine unerläßliche Bedingung geknüpft: Die Selbsttötung muß לדעת geschehen sein. Wenn aber dieses לדעת das einzige und alleinige Kriterium des Selbstmordes ist, so muß zuförderst

---

[1]) Das. Toss. Schw. מוטב: מחמיר על עצמו היה. A. Z. 27b., Toss. Schw. יכול Ende, dann 54b, Toss. Schw. הא, Ketub. 19a, Toss. Schw. דאמר, Nachmani מצות ס' 1.

[2]) Sifre I, 60. Kidd. 43a. Sanh. 76a. Chulin 9a. Maimuni רוצח 2, 1. 3, 10 הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת. So will der auf dem Scheiterhaufen liegende Chanina ben Teradjon den Mund nicht öffnen, um durch das Einschlagen der Flammen seinen Feuertod nicht faktisch zu beschleunigen [מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו A. Z. 18a. Ganz so Jos. Jüd. Krieg III, 8, 5. Vgl. B. K. 91b], sieht es aber gerne, daß der Scharfrichter durch Vergrößerung des Holzstoßes sein Ende schneller herbeiführe. Bacher, Agada der Tannaiten I, 398.

[3]) המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא. Der Spruch findet sich in dieser oder ähnlicher Fassung in keiner der älteren Quellen vgl. Sanh. XI. j. Sanh. X. Tosifta Sanh. XII. Abot d'R. N. 36 und wird auch von keinem der Decisoren angezogen. s. Maimuni תשובה III, 6. J. D. 345. Jos. Jüd. Krieg III, 8, 5 spricht jedoch den Gedanken schon aus. Die Sentenz dürfte aus B. K. 91b folgen. Vgl. Hirsch Chajes אמרי בינה 27b. B. A. Weiss יקרה אבן J. D. 56. Maim. das hat שופכי דמים aus j. Sanh. X, 3 und Sanh. 109a abgeleitet. Eine ähnliche Sentenz מלוי בריבית אינם חיין לעוה"ב folgt aus Pirke d'R. E. 33 Ende. Ausdrücklich Pirke d'R. Hakk. בבא דשבעה 3.

die Bedeutung dieses Ausdruckes und seines Gegensatzes שלא לדעת genau festgestellt werden, um die Strafbarkeit der Handlung gesetzlich bestimmen zu können[1]). Nach Hamburger[2]) bedeutet לדעת den »bewußten und absichtlichen Selbstvernichter, der bewußt und absichtlich sich selbst vernichtet hat«. Aus den anzuführenden Stellen wird aber mit Evidenz hervorgehen, daß dieser Terminus auch anderswo kaum, hier aber am allerwenigsten diesen Sinn haben könne und daß die wahre Bedeutung des Wortes eine andere sei:

1) עירובי חצירות lautet ein halachischer Satz, können בין לדעת בין שלא לדעת angelegt werden[3]). Hier kann לדעת offenbar nur das Einverständnis, die freie Einwilligung bedeuten. Ebenso אין מערבין לאדם אלא לדעתו[4]).

2) Ist jemand als Kriegsgefangener gewaltsam fortgeschleppt worden, so ist die Behörde gehalten, einen seiner nächsten Anverwandten in die verlassenen Güter נכסי רטושים einzusetzen und mit der Verwaltung derselben zu betrauen. Ist aber der betreffende לדעתו ausgewandert, dann ist die Behörde dieser Pflicht entbunden[5]). Aus der Entgegenstellung dieser zwei Arten der Entfernung folgt, daß man unter יצא לדעת lediglich ein selbstgewähltes, freiwilliges Auswandern verstehen könne.

3) Ist seine Opfergabe, heißt es im Priesterkodex[6]),

---

[1]) Moses Sofer, Responsen J. D. 325 bemüht sich eine halachische Definition des Wortes zu geben, doch ist das Ergebnis, welches auf pilpulistischer Unterlage sich aufbaut, — warum z. B. der Gegensatz von מאבד עצמו לדעת nicht אינו מאבד עצמו לדעת, sondern מ' ע' שלא לדעת lautet — nicht befriedigend.

[2]) Realencykl. II, 1110.

[3]) Erubin 80b. Das. 46b paraphrasiert Raschi לדעת wirklich mit שנתרצה.

[4]) Tosifta Erubin 9, 8 p. 148, 27. j. Erub. VI, 23 c. 65.

[5]) B. M. 39b, j. Jeb. XV, 3. 15a 11 ff. Maim. נחלות 7, 4. 8. T. Ch. M. 285, 1. 9.

[6]) 1, 3.

ein Ganzopfer, dann soll er es bringen freiwillig. »Soll«, erklärt die Halacha, das will sagen, er wird dazu gezwungen מלמד שכופין אותו. Also auch wider seinen Willen? יכול על כרחו, תיל לרצונו, הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. Das nicht, da es doch ausdrücklich heißt »freiwillig«. Wie ist also der Widerspruch zu lösen? Der Widmer wird so lange genötigt, bis er erklärt: Ich will[1]). Daraus leitet nun Samuel den Kanon ab: צריכה דעת לרצונו-עולה[2]). Hier wird also das späthebräische לדעת dem biblischen לרצון gleichgesetzt.

4) Wen Gott liebt, den sucht er mit Leiden heim. Diese Heimsuchungen sind aber nur dann eine Manifestation göttlicher Huld קבלם מאהבה, wenn sie in kindlicher Liebe und Ergebenheit angenommen und ertragen werden. Denn Leiden sind eine Sühne wie Opfer. אם תשים אשם נפשו. מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. Wie also das Schuldopfer gutwillig dargebracht werden soll, so müssen auch die über uns verhängten Übel freiwillig aufgenommen werden[3]). Hier ist לדעת schon geradezu für אהבה gesetzt.

לדעת bezeichnet also nicht die bewußte und absichtliche, sondern die freiwillig ausgeführte Handlung. Es fragt sich nur, wie wir uns die Gewißheit verschaffen, daß der Täter aus freien Stücken gehandelt habe, da sich der Willensakt unsichtbar im Innern der Seele vollzieht? Die Antwort lautet: der Täter muß seine Einwilligung, sein aus freiem Antriebe erfolgtes Zugeständnis in Worten klar und deutlich kund tun. Das drückt לדעת in folgenden Stellen aus:

---

[1]) Sifra z. St. (5b) Arachin 21b.

[2]) Ebenso Chulin 13a לדעתכם זבוחו — לרצונכם תזבחוהו. Vgl. Sifra zu 22, 19 מלמד שאין כופין את הצבור על כרחו — לרצונכם. Das unterscheidet eben die Gemeinde vom Einzelnen, daß sie selbst zur Kundgebung ihrer Einwilligung nicht genötigt werden kann, dann muß aber על כרחו in על כך emendiert werden, wie es Sifra zu 23, 11 lautet. Der Abschreiber hat wohl die Anfangsbuchstaben ע״כ irrtümlich in על כרחו aufgelöst.

[3]) Berachot 5a. Vgl. המקשה עצמו לדעת Nidda 13b.

5) Die Kreaturen der Urwelt, heißt es[1]), sind alle in völlig ausgereifter Höhe, und לדעתן ולצביונן erschaffen worden[2]). Zu לדעתן erklärt nun Raschi, daß die Geschöpfe zuerst von Gott befragt wurden, ob sie auch wirklich erschaffen sein wollten und nur, nachdem sie die Frage ausdrücklich bejaht hatten, wurden sie ins Dasein gerufen. Obschon es zur Eigenart Raschis gehört, das Material zu seinen Erklärungen aus weitab liegenden Gebieten herbeizuschaffen, in seinem Kommentare zu verarbeiten, ohne immer die Quelle zu nennen, aus welchen er seine Daten schöpfte,[3]), so dürfte sich doch in diesem Falle im rabb. Schrifttum kaum eine Stelle finden, welcher Raschi diese befremdliche Nachricht, daß die noch unerschaffenen Wesen ihre Bereitwilligkeit in die Erscheinung zu treten, schon im Voraus förmlich ankündigen mußten, entnommen. Diese Deutung hat Raschi offenbar aus dem Wortsinne des Ausdruckes לדעתן abgeleitet. Ihm bedeutet der Terminus nicht etwa auch die stumme, latente Bereitwilligkeit, sondern die vernehmbar und ausdrücklich kundgegebene Bejahung des Willens zur selbstausgeführten oder auf eigene Veranlassung durch Andere vollzogene Handlung.

6) Nur ein einzigesmal[4]) wird im Verlaufe der Talmudischen Diskussion dem לדעת die Bedeutung einer stillschweigenden Einwilligung aufgezwungen, um den Widerspruch zwischen zwei halachischen Normen auszugleichen.

---

[1]) R. H. 17a.

[2]) לצביונם ist wohl nicht eine andere Eigenschaft außer לדעתן, sondern blos die aramäische Umschreibung des לדעתן, um die agadische Deutung an צבאם »ihr Wollen« anlehnen zu können. Eine ähnliche Erklärung der hebr. Wurzel צבא Schemot r. 25, 2. Ber. r. 10, 5 und Pseudoraschi das. Tanch. משפטים 17. ראה 8. צביון bedeutet nirgends Schönheit, Pracht, sondern ausschließlich Willen, Wohlwollen. Vgl. R. H. Tos. Schw. Anuch צב und J. Levy Chald. Wb. 106. II, 312.

[3]) Beth Talmud II, 134.

[4]) Erubin 82b. Vgl. נודר על דעת אחרים Arachim 23a u. Raschi das. שאמרו לו נדור.

Aber auch da geht die Erörterung von der allgemeinen Annahme aus מדעתם, מאי לאו דאמרי אין, daß man unter לדעת die ausdrücklich abgegebene Willenserklärung zu verstehen habe[1]).

Von dem Begriffumfange des לדעתן hängt nun die genaue Bestimmung des שלא לדעתן ab, welches niemals den konträren, sondern ausschließlich den kontradiktorischen Gegensatz zu לדעתן bildet. Schließt לדעתן auch die verschwiegene Einwilligung zur Tat in sich ein, dann bedeutet שלא לדעתן die ausgesprochene Verwahrung. Ist aber unter לדעתן im allgemeinen wie auch beim Selbstmorde mors voluntaria die kundgegebene freie Willensäußerung zu verstehen, dann ist שלא לדעת nicht das Gegenteil, sondern die bloße Verneinung des לדעת. Der nicht geäußerte Wille, heißt auch שלא לדעת[2]).

Es darf also als gesichertes Resultat festgestellt werden, daß der Begriffsinhalt des לדעת sich aus zwei notwendigen Elementen zusammensetzt: einmal, daß die Tat freiwillig, aus eigener Entschließung, ohne Eingriff zwingender Motive oder Kräfte von Außen vollzogen werde, und ferner daß diese Spontaneität des Willens, ehe er durch die Tat zur Erscheinung gelangt, auf unzweideutige Art geoffenbart werden müsse. Wo eines dieser Kriterien fehlt, ist die Annahme geboten, daß die Tat nicht aus freiem Willen erfolgte, wodurch die Verantwortlichkeit und Strafbarkeit des Täters aufhört, oder daß die Tat von einem Andern verübt worden sei, wenn auch der Schein noch so nötigend für den Selbstmord zeugt. Dazu tritt noch, was aber nicht in den Begriffskreis des לדעת gehört, als drittes Moment hinzu, daß der Zusammenhang zwischen der An-

---

[1]) Erubin 82b ähnlich Keritut 13b: מאי שלא לרצון לאו דאמר דהא נדוא ליה.

[2]) Ähnliche Bezeichnungen dieser Begriffesgegensätze sind על כרחו — שלא לרצון, לדעת לרצון Jeb. 14, 1. רוצה — אי איני רוצה, בטובתו — שלא בטובתו.

kündigung des freien Willens und der Ausführung desselben ein so enger und überzeugender sein müsse, daß der urteilende Richter dem logischen Zwange unterworfen sei, in der Tat den unmittelbaren Einfluß des freien Willens und im freien Willen das bestimmende Motiv der Tat zu erblicken. Wo auch nur eines dieser drei Merkmale fehlt, muß darauf erkannt werden, daß die Tat nicht in die Kategorie des Selbstmordes gehört.

Hätte die Halacha zuerst die allgemeine abstracte Regel aufgestellt, um dann die allgemeine Bestimmung mit dem einleitenden כיצד auf spezielle Fälle anzuwenden, so wäre der Sinn des מ' ע' לדעת wohl nie strittig gewesen. Sie schlägt aber hier, wie auch sonst so oft den umgekehrten Weg ein. Sie führt einige konkrete Beispiele vor, um dann aus den gegebenen Fällen die entscheidende Definition abzuleiten. Aus den angeführten Beispielen geht aber mit Gewißheit hervor, daß sie die Definition des Selbstmordes nach den oben angegebenen Prinzipien konstituiert hat. Die Beispiele lauten:

a) Ist jemand erdrosselt an einem Baume aufgehängt oder erstochen über seinem Schwerte hingestreckt gefunden worden, הרי זה בחזקת המאבד עצמו שלא לדעת, da gilt die Voraussetzung, daß hier kein Selbstmord vorliegt[1]). Obschon die Indizien mit großer Wahrscheinlichkeit für einen Selbstmord sprechen — er liegt über seinem Messer — muß doch eher der Vermutung Raum gegeben werden, daß ein anderer den Mord an ihm begangen habe. Es werden ihm also die Ehren der Bestattung nicht verweigert. Dasselbe gilt für einen, der ins Meer gefallen, den der Strom fortgeschwemmt oder wilde Tiere zerrissen haben[2]).

b) Ist jemand vor unseren Augen auf den Wipfel eines Baumes geklettert, hinuntergefallen und gestorben, oder auf die Spitze eines Daches gestiegen, hinunterge-

[1]) Semachot 2, 3. Es muß ואין מונעין gelesen werden.
[2]) Das. 2, 8.

stürzt und gestorben, wird nicht auf Selbstmord erkannt[1]). Hier ist die Tat wohl gesehen, aber die Ankündigung der Freiwilligkeit nicht gehört worden.

c) Hat jemand erklärt: Ich steige auf die Spitze des Daches oder des Baumes, stürze mich hinunter, um zu sterben — Kundgebung des freien Entschlusses — und man sah ihn auf die Spitze des Daches[2]) oder des Baumes steigen, zu Boden stürzen und sterben — enges Nacheinander und Zusammenhang der Folge mit dem Grunde — der allein gilt als Selbstmörder, dem alle Ehrenbezeugungen, die man dem Leichnam zu erweisen hat, verweigert werden[3]). Die späteren Codificatoren haben diese Lehrsätze nahezu wörtlich[4]) aufgenommen und zur bindenden Norm erhoben[5]).

[1]) Das. 2, 2.

[2]) Das. לראש הגג או muß ergänzt werden.

[3]) Das.

[4]) Maim. אבל 1, fügt zu c ראהו שנלה noch מיד דרך כעס hinzu. Ihm folgt Karo J. D. 345, 2.

[5]) Maim. אבל 1, T. J. D. 345.

Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum?

Von **M. Freimann.**

(Fortsetzung.)

II.

Auf festerem, weil geschichtlichem Boden befinden wir uns bei der Prüfung des Verhaltens des Judentums zu dem entstehenden Christentum. Da sind wir sogar in der Lage, manche bedeutsame Darstellungen der Evangelien zu kontrollieren und des ferneren, zu beobachten, in welcher Weise und zu welchem Zweck die mündlichen Überlieferungen der nazaräischen Gemeinde Jesu in der apostolischen, insbesondere aber in der nachapostolischen Zeit, teils unbewußt, teils aber infolge herrschender Voreingenommenheit, umgedeutet wurden. Es wird sich uns aber auch hier ergeben, daß man nicht berechtigt sei, von einer »jüdischen Verfolgung« Jesu und des entstehenden Christentums zu sprechen.

Beginnen wir gleich mit der Vorgeschichte des Christentums, mit der Johanneischen Taufbewegung.

Wie sich das Judentum zu der Hinrichtung des Täufers verhielt, erfahren wir von Josephus, der hierüber folgendes berichtet: »Diesen hatte nämlich Herodes töten lassen, einen vortrefflichen Mann, der die Juden aufforderte, sich der Tugend eifrig zu befleißigen, gegen einander Gerechtigkeit, gegen Gott Frömmigkeit zu üben, und so vorbereitet, sich zur Taufe zu vereinigen; denn dann werde die Taufe Gott wohlgefällig sein, indem sie dieselbe nicht zum Zwecke der Sündenvergebung anwendeten, da ja ihre Seele

schon durch ein gerechtes Leben geheiligt sei, sondern zur Heiligung des Leibes. Da nun von allen Seiten ihm die Massen zuströmten — sie wurden nämlich durch seine Rede in tiefste Erregung versetzt — begann Herodes zu fürchten, die hinreißende Beredsamkeit des Mannes, die eine solche Macht auf die Menschen ausübe, könnte leicht einen Aufruhr herbeiführen. Er hielt es daher für angezeigter, ihn rechtzeitig aus dem Weg zu räumen, bevor noch irgend eine Neuerung von ihm ausgegangen, als später nach einer bereits erfolgten Umwälzung die Unschlüssigkeit bereuen zu müssen. Auf diesen Argwohn hin wurde Johannes in Fesseln gelegt, nach der Festung Machärus gebracht und daselbst enthauptet. Die Juden aber hegten die Überzeugung, daß der Tot dieses Mannes die Ursache war von dem über das Heer herein gebrochenen Verderben, da Gott dem Herodes zürnte«[1]).

Der Pharisäer Josephus verherrlicht hier förmlich den Täufer und zeigt uns, in welche Stimmung die Hinrichtung desselben die Juden versetzt hatte. Diese waren gegen Herodes empört und sahen in der Niederlage, die er bald darauf erlitt, »eine gerechte Strafe Gottes«, weil er den »trefflichen Mann« hatte tödten lassen[2]).

Die Bewegung, die der Täufer hervorrief, war nicht nur nach der Schilderung der Evangelien, sondern weit mehr noch nach jener des Josephus eine mächtige, und gleichwohl standen ihr die pharisäischen Gesetzeslehrer indifferent gegenüber: nicht die leiseste Erinnerung an dieselbe ist in den Talmud gedrungen.

Die Hinrichtung des Täufers erfolgte, wie aus des Josephus historisch treuer Darstellung zur Gewißheit hervorgeht, aus politischen Gründen. Der Tetrarch fürchtete,

[1]) Ant. XVIII, 5, 2.

[2]) Das.: τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι, τοῦ Θεοῦ κακῶς Ἡρώδῃ θέλοντος.

daß die Taufbewegung zu einem Aufruhr führen könnte, und er beseitigte den Urheber derselben — unter starker Entrüstung der Juden.

In den Evangelien erfährt dieser Bericht schon eine dichterische, aber nicht unbeabsichtigte Ausschmückung. Die Färbung verrät die im zweiten Jahrhundert herrschende Stimmung. Hier erscheint der Täufer als Vorbote des Messias und eifernd gegen das »Otterngezücht« der Pharisäer und Sadduzäer. Und nicht aus Furcht vor Umwälzungen, zu denen die von ihm hervorgerufene Bewegung führen könnte, wird er von dem Vierfürsten Herodes ins Gefängnis geworfen und enthauptet, sondern »wegen der Herodias, des Weibes seines Bruders Philippus. Denn Johannes hatte ihm gesagt, es ist nicht recht, daß du sie habest«[1]). Und nun folgt die romanhafte Erzählung von dem Töchterchen der Herodias, das mit seinem Tanze den Vierfürsten berückte und zum Lohne das Haupt des Johannes auf einer Schüssel verlangte und erhielt. Das politische Motiv ist hier völlig unterdrückt. Aus leicht begreiflichen Gründen. Der Täufer durfte nicht als Aufwiegler sterben. Wie leicht hätte dies auf die Vermutung leiten können, daß auch Jesus, weil er ähnliche Besorgnisse erregte, von dem römischen Landpfleger gekreuzigt worden sei. Liefen doch damals alle von den falschen Messiasen erregten Ansammlungen auf Empörung gegen die römischen Tyrannei hinaus. — Daher die von Josephus abweichende Darstellung der Evangelien. Daher auch die phantasievolle Erzählung bei Lucas von der Geburt des Täufers und seiner Mutter Beziehungen zu Maria.

In der Folge wurden sogar den ganz präzise lautenden, über die Johanneische Taufe sich verbreitenden Worten des Josephus ein ihnen völlig fern liegender Sinn unterschoben, um sie mit dem einschlägigen evangelischen Berichte in Einklang zu bringen. Bei Josephus stellt Johannes

[1]) Mt. 14, 3—21; Mc. 6, 14—29; Lc. 3, 19—20.

an die Taufenden die Forderung: »sich eifrig der Tugend zu befleißigen, gegen die Menschen Gerechtigkeit, gegen Gott Frömmigkeit zu üben, und so vorbereitet, sich zur Taufe zu vereinigen; denn dann werde die Taufe Gott wohlgefällig sein, indem sie dieselbe nicht zum Zwecke der Sündenvergebung anwendeten, da ja ihre Seele schon durch ein geweihtes Leben geheiligt sei; sondern zur Heiligung des Leibes«[1]). Hienach hatte die Taufe als solche keinerlei Kraft der Sündenvergebung, sie lag vielmehr in der vorhergegangenen inneren Umwandlung und Heiligung.

Was aber liest im dritten Jahrhundert Origenes aus diesen so klaren Worten des Josephus heraus? In seiner Schrift gegen Celsus sagt er: »Ich will Celsus daran erinnern, daß ein Geschichtschreiber, der kurz nach Johannes und Jesus lebte, gleichfalls erwähnt hat, daß Johannes gesandt worden sei zu taufen und daß er zur Vergebung der Sünden getauft habe. Im achtzehnten Buche seiner jüdischen Altertümer bezeugt er, daß Johannes getauft und denen, die sich von ihm taufen lassen würden, die Vergebung der Sünden verheißen habe«[2]).

Hier wird also Josephus als Zeuge aufgerufen, um zugunsten der evangelischen Darstellung das Gegenteil von dem, was er tatsächlich berichtete, auszusagen. Allein gegenüber vielen andern Umdeutungen stellen sich derartige Auslegungen noch immerhin als harmlose Versuche dar.

Wir haben bereits gesehen, welche Umdeutung die

[1]) οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκαθαρμένης.

[2]) Orig. c. Cels. I, 47: ὅτι τὸ, Ἰωάννην γεγονέναι βαπτιστὴν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων βαπτίζοντα, ἀνέγραψέ τις τῶν μετ' οὐ πολὺ τοῦ Ἰωάννου καὶ τοῦ Ἰησοῦ γεγενημένων. Ἐν γὰρ τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας ὁ Ἰώσηπος μαρτυρεῖ τῷ Ἰωάννῃ, ὡς βαπτιστῇ γεγενημένῳ, καὶ καθάρσιον τοῖς βαπισαμένοις ἐπαγγελλομένῳ.

Predigt Jesu selbst in wesentlichen Punkten erfahren. Hier ein weiteres markantes Beispiel: Jesus sendet seine zwölf Apostel aus mit der bestimmten Weisung: »Gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel«[1]). — Eines Tags melden ihm die Jünger ein kananitisches Weib, das seine Hilfe in Anspruch nehmen will. Er erwidert geärgert: »Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel.« Als aber das Weib dennoch kommt und vor ihm Hilfe flehend niederfällt, antwortet er: »Es ist nicht fein, daß man den Kindern ihr Brot nehme und es vor die Hunde werfe«[2]).

Man mag mit Recht bezweifeln, ob Jesus solche Engherzigkeit an den Tag gelegt; Tatsache ist, daß solche Äußerungen von der urchristlichen Gemeinde, die so exklusiv war, überliefert wurden. Und ebenso gewiß ist es, daß dieselben landläufig geworden waren; sonst würde der Evangelist, sie nicht aufgenommen haben, da sie ihm höchst unbequem sein mußten. Denn ein Evangelium, das darauf ausgeht, die heidnische Welt zu gewinnen, wird seinem Verkünder nicht solche die nichtjüdische Welt weit von sich weisenden Worte in den Mund legen.

Wie aber finden sich die Synoptiker, die sich bereits von den Juden abgewendet, um den Heiden das Heil zu verkünden, mit dieser Überlieferung ab? Ganz einfach. Was der lebende Christ anzudeuten verabsäumt, der auferstandene holt es nach. Er erscheint nach seiner Kreuzigung den Jüngern und spricht zu ihnen: »Gehet hin und lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe«[3]). — Lucas, der hier den Widerspruch stärker als Mathäus und Markus empfindet, bemüht

[1]) Mt. 10, 5—6.
[2]) Mt. 15, 24—26.
[3]) Mt. 28, 19—20; Mc. 16, 15—16.

sich, ihn abzuschwächen, indem er den auferstandenen Christ sprechen läßt: »Also ist's geschrieben und also mußte Christus leiden und auferstehen von den Todten am dritten Tag, und predigen lassen in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern — und anheben zu Jerusalem«[1]).

Die Botschaft Jesu, welche die nazaräische Gemeinde aus dem Munde des Meisters empfing und, mehr oder minder verstanden, überlieferte, hatte im Verlaufe eines Jahrhunderts, innerhalb dessen sie, dank der intensiven Missionsarbeit messianistischer Diasporajuden weite Verbreitung in der heidnischen Welt gefunden, eine gründliche Umgestaltung erfahren. Im Heidentum äußerte sie eine erstaunliche Werbekraft. Nicht so im Judentum, das zuerst von ihrer Wahrheit überzeugt werden sollte, da es »den Vorzug genoß, daß ihm vertraut, was Gott geredet hat«[2]), »da ihm die Kindschaft gehört, und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, und aus welchem Christus herkommt«[3]). — Dieses aber blieb ihr nach wie vor, zum mindesten in seinem überwiegenden pharisäischen Teil, ferne und unerreichbar. Die ganze Feindschaft des heidnischen Christentums kehrte sich sonach naturgemäß gegen das ungläubige und widerstrebende Judentum, das, blind gegen die christliche Heilslehre, Zeugnis für dieselbe nicht ablegen wollte. Diese Feindschaft kommt denn auch in den kanonischen Evangelien zum vollsten Ausdruck. — Und sie verraten auch darin die umarbeitende Hand, daß in ihnen nicht die »Schriftgelehrten und Pharisäer« sondern Jesus der angreifende und herausfordernde Teil ist, gegen dessen vehemente Angriffe jene sich kaum wehren. Dieselbe passive Rolle spielen auch die Juden in allen uns noch

[1]) Lc. 24, 46—47.
[2]) Röm. 3, 1—2.
[3]) Röm. 9, 3—5.

erhaltenen, zwischen diesen und den Christen im zweiten Jahrhundert stattgehabten Kontroversen. Sie sind da überall die Herausgeforderten und verteidigen nur notgedrungen und ohne Animosität ihre Positionen, während ihre Gegner die ganze Schale ihres Zornes über sie ausschütten. In diesem Stile sind die Wehrufe Jesu gegen die »Schriftgelehrten und Pharisäer« gehalten. An den ursprünglichen evangelischen Überlieferungen wurde noch im zweiten Jahrhundert so lange herumkommentiert, bis das national-jüdische Moment aus denselben möglichst entfernt und der Universalismus völlig herausgearbeitet war. Und diese Arbeit leistete die Großkirche in langem Kampfe gegen das Judentum und den Gnostizimus. So ist es denn nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn der Platoniker Celsus noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts den Christen vorwirft, es gebe Leute unter ihnen, die ihre Evangelien drei- und viermal verfälschen, bis sie endlich das sagen, was ihnen gut dünkt, um ihre Widersacher widerlegen zu können[1]).

Aus derartigen von einer späteren Zeit an manchen Aussprüchen Jesu und an alten Überlieferungen vorgenommenen Umdeutungen entsprangen die vielen Widersprüche, an denen die Evangelien leiden und vornehmlich aus dem Umstande, daß einzelne dieser Aussprüche, weil sie schon landläufig geworden, in ihrer ursprünglichen Form belassen bleiben mußten.

Am anschaulichsten lernen wir das Verhalten des Judentums und seiner Gesetzeslehrer zur Gemeinde Jesu kennen und andererseits die Methode beurteilen, nach welcher geschichtliche Überlieferungen umgemodelt wurden, bis sie nicht selten gerade das Gegenteil von dem, was sie ursprünglich meldeten, berichten: in der Behandlung, welche die Steinigung des Jacobus, des Bruders Jesu, erfahren.

[1]) Orig. contra Cels. II, 2.

Der rein geschichtliche, von Josephus geschilderte Hergang ist der folgende.

»Der jüngere Ananus, von dessen Erhebung zum Hohenpriester wir gesprochen haben, war von heftiger und höchst verwegener Gemütsart. Dabei gehörte er zur Sekte der Sadduzäer, die, wie schon früher bemerkt, im Gerichte liebloser als alle anderen Juden verfahren. Zur Befriedigung seiner Hartherzigkeit glaubte Ananus, da Festus gestorben, Albinus aber noch nicht angekommen war, eine günstige Gelegenheit gefunden zu haben. Er versammelte den hohen Rat zum Gerichte und stellte vor denselben den Bruder des Jesus [der Christus genannt wird], Jacobus mit Namen, nebst noch einigen Anderen, klagte sie als Übertreter des Gesetzes an und ließ sie zur Steinigung verurteilen. Darüber jedoch wurden selbst die eifrigsten und dem Gesetze ergebensten Bürger vom tiefsten Unwillen erfaßt[1]). Sie schickten daher heimlich Abgesandte an den König und baten ihn, Ananus brieflich zu verwarnen, damit ähnliche Dinge sich nicht wiederholen; denn was er getan, sei ein schweres Unrecht gewesen. Einige von ihnen gingen sogar Albinus entgegen, der von Alexandria kam und stellten ihm vor, daß Ananus ohne seine Genehmigung den hohen Rat zum Gericht einzuberufen, nicht berechtigt gewesen. Auf diese Anklage hin schrieb Albinus an Ananus im tiefsten Zorn, ihm schwere Strafe androhend. Und der König Agrippa entsetzte ihn schon nach dreimonatlicher Funktion seines Amtes«[2]).

Kein unvoreingenommener Forscher wird die Richtigkeit dieser Darstellung, die einen schlagenden Beweis für unsere Auffassung liefert, anfechten wollen. Und nun überlege man: der Jude Josephus, Parteigänger der Pharisäer, welche letzteren seit dem Beginne des zweiten Jahrhunderts von

[1]) ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι, καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς, βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ

[2]) Ant. XX, 9, 1.

der Kirche als die grimmigsten Verfolger Jesu und seiner Gemeinde hingestellt werden, verurteilt nicht nur in entschiedenster Weise das an Jacobus verübte Verbrechen; er berichtet des weiteren, daß die frommen und gesetzeseifrigsten Juden auf das tiefste über dasselbe empört waren und Sühne verlangten.

Dieser Bericht des Josephus erfuhr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, wo die allgemeine Kirche bereits aus den Kämpfen gegen das jüdische Christentum einerseits und den Gnostizismus andererseits als Siegerin hervorgegangen war, eine vollständige Umarbeitung. Zunächst durch Hegesipp. Es ist ein ganzer Roman, der uns jetzt geboten wird, der die Tendenz verfolgt, die Steinigung des Jacobus den Pharisäern zur Last zu legen. Hegesipps Hypomneumata sind nicht mehr auf uns gekommen, vermutlich weil sie Nachrichten enthielten und Anschauungen vertraten, die der Großkirche nicht mehr förderlich erschienen, und so teilten sie das Los unzähliger anderer in jener Zeit abgefaßter religionsgeschichtlicher Werke. Aber Eusebius hat uns manche Bruchstücke daraus erhalten, zumal solche, die in seine Darstellung paßten, und er berichtet über die Steinigung des Jacobus wie folgt: »Am genauesten schildert das Schicksal des Jacobus Hegesipp, welcher der Apostelzeit am nächsten lebte, im fünften Buche seiner Kommentarien, wo er folgendes berichtet: Gemeinsam mit den Aposteln übernahm die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jacobus, der zum Unterschied von vielen anderen desselben Namens der Gerechte genannt wurde. Dieser war schon im Mutterleib heilig. Er trank weder Wein noch sonst scharfes Getränk, noch nährte er sich von Fleischkost ... Ihm allein war gestattet, in das Heiligtum einzugehen. Er trug kein wollenes sondern ein Leinengewand. Er ging immer allein in den Tempel, wo man ihn auf den Knien liegend und Gott für das Volk um Vergebung flehen sehen konnte. — Wegen seiner außerordentlichen Gerechtigkeit

wurde er der Gerechte genannt. — Einige nun von den sieben Sekten im Volke — fragten ihn, welches die Tür Jesu sei und er entgegnete ihnen, dieses sei der Erlöser. Denn einige hatten geglaubt, daß Jesus der Messias sei. Die genannten Sekten aber glauben weder an eine Auferstehung, noch daß einer kommen werde, jedem nach seinen Werken zu vergelten. Wer aber gläubig geworden, ward es durch Jacobus. Da nun auch viele von den Häuptern des Volkes glaubten, so entstand unter den Juden, Schriftgelehrten und Pharisäern eine Unruhe, und sie sagten, es scheine, daß das ganze Volk Jesum als den Christ erwarte. Sie gingen daher zu Jacobus und sagten zu ihm: wir bitten dich das Volk zurückzuhalten, da es inbetreff Jesu die irrige Meinung hegt, er sei der Christ. Wir bitten dich, alle zum Passahfest Erscheinenden betreffs Jesu auf den richtigen Weg zu bringen, damit es nicht irregehe. — Stelle dich auf die Spitze des Tempels, damit dich alle sehen und das ganze Volk dich höre. Die genannten Schriftgelehrten und Pharisäer stellten ihn auf die Spitze des Tempels und riefen ihm die Worte zu: du Gerechter, dem wir alle glauben müssen, da das Volk in seinem Irrtum dem gekreuzigten Jesus folgt, sage uns, welches ist die Türe Jesu, des Gekreuzigten? Da antwortete Jacobus mit lauter Stimme: was fragt ihr mich wegen Jesus, des Menschen Sohn? Er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird einst mit den Wolken des Himmels kommen. Da ihm nun viele beistimmten und Jesum wegen des Zeugnisses des Jacobus priesen und riefen: Hosana dem Sohne David, da sprachen wieder dieselben Schriftgelehrten und Pharisäer zu einander: wir haben es schlimm angefangen, Veranlassung zu einem solchen Zeugnis für Jesus zu geben; laßt uns hinaufgehen und ihn hinabwerfen, damit sie sich fürchten und ihm nicht glauben! Und sie riefen und schrien: O, auch der Gerechte steckt im Irrtum! Und sie erfüllten das Prophetenwort: laßt uns

den Gerechten aus dem Wege schaffen, denn er ist uns hinderlich; sie werden aber die Frucht ihrer Werke genießen. Sie gingen demnach hinauf, warfen den Gerechten herab und sprachen zu einander: Laßt uns Jacobus den Gerechten steinigen. Und sie begannen ihn zu steinigen; denn er war noch nicht tod, sondern hatte sich umgewandt nach dem Sturze und betete auf den Knien: Ich bitte Dich Herr, Gott Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun. Während sie ihn so steinigten, rief einer von den Priestern von den Söhnen des Rachab des Sohnes Rechabim, von welchem der Prophet Jeremia Zeugnis ablegt: haltet ein! was tut ihr? der Gerechte betet für euch. Da nahm einer von ihnen, ein Walker, ein Holz und schlug damit den Gerechten auf den Kopf. Auf diese Art fand Jacobus den Märtyrertod. Sie begruben ihn auf demselben Platze, und noch jetzt ist sein Grabmal bei dem Tempel zu sehen. Dieser Jacobus ist Juden und Griechen ein wahrhaftiger Zeuge geworden, daß Jesus der Messias. — Kurz darauf überzog Vespasian Judäa mit Krieg und führte seine Bewohner in die Gefangenschaft«[1]).

Soweit der von Eusebius ausgezogene Bericht des Hegesipp über die Steinigung des Jacobus.

Jeder Unbefangene wird hier leicht herausfinden, wo Wahrheit und wo Dichtung; wo historische Treue und wo Tendenz. Und doch ist die Kirchengeschichte der Darstellung des Hegesipp gefolgt und hat dieselbe bis auf den heutigen Tag das Feld behauptet. Es ist kein Zweifel, daß der dichterischen Schilderung des Hegesipp Josephus als Quelle gedient hat. Und wie frei hat, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, Hegesipp mit dem überlieferten Stoff geschaltet! Bei Josephus ist der Mörder des Jacobus ein hartgeherzter, gewalttätiger sadduzäischer Hoherpriester; bei Hegesipp legt sich ein Priester ins Mittel zugunsten des Märtyrers. Bei dem ersteren sind es gerade die eif-

[1]) Euseb. H. E. II, 23.

rigsten Juden, ihre Schriftgelehrten, »die dem Gesetze Ergebensten«, welche am tiefsten entrüstet sind über die Steinigung des Jacobus und ungestüm Bestrafung des Urhebers verlangen; bei dem letzteren sind die »Schriftgelehrten und Pharisäer« die einzig Schuldigen: sie sprechen das Urteil über Jacobus und legen selbst Hand an ihn. — Wir befinden uns eben im zweiten Jahrhundert, in welchem immer und überall, wo die Christusgemeinde, sei es im Innern durch häretische Sekten, sei es von außenher, zu leiden hat, die Urheber und Übeltäter die »Schriftgelehrten und Pharisäer« sind.

Aber damit hat die Sache noch keineswegs eine endgiltige Erledigung gefunden. Der Bericht des Josephus war einmal da, und obgleich er der Darstellung des Hegesipp stracks widersprach, durfte er doch nicht beseitigt werden, da er ja Zeugnis für die Steinigung des Jacobus ablegte. Da galt es, die Hauptdifferenz in beiden Darstellungen zu beseitigen, die darin lag, daß Hegesipp die Urheber der Steinigung ganz anderswo sucht als Josephus. Und nun begann die Auslegungs- und Unterlegungsarbeit. Es mußte irgendwie eine Übereinstimmung zwischen beiden angebahnt werden.

Wir haben bereits an einem Beispiel gezeigt, wie Origenes die Auffassung der Johanneischen Taufe zur Übereinstimmung mit der evangelischen zwingt. Nach derselben Methode wird auch hier, inbezug auf die Steinigung des Jacobus, vorgegangen. Origenes liest eben aus Josephus heraus, was dieser niemals niedergeschrieben; er liest ihn eben mit dem Hegesipp'schen Kommentar. Im ersten Buche gegen Celsus sagt er wörtlich: »da Josephus, der doch Jesum nicht als den Christ anerkannt[1]), nach den Ursachen forscht, warum Jeru-

[1]) Hier zeigt sich unwiderleglich, daß die vielbekannte Christusstelle bei Josephus Ant. XVIII, 3, 3 eine später eingeschobene, da Origenes sie noch nicht kennt. Er würde sie sonst sicher immer

salem zerstört und der Tempel eingeäschert wurde, so sagt er zwar nicht, was er sagen sollte, daß nämlich dieses Unglück die Juden betroffen, weil sie Jesus verfolgt und den von den Propheten verheißenen Messias gekreuzigt haben, er kommt aber gleichwohl der Wahrheit nahe. Denn er sagt: dieses Elend sei den Juden darum widerfahren, damit der Tod des Jacobus, des Gerechten, der ein Bruder Jesu war, den man den Christ nannte, an ihnen gerächt werde, den sie ungeachtet seiner großen Frömmigkeit und Gerechtigkeit hingerichtet hatten«[1]). Und im zweiten Buche gegen Celsus wiederholt Origenes diese Behauptung, bemerkend: »Josephus meint, dieses Unglück habe die Stadt Jerusalem betroffen, weil die Juden Jacobus den Gerechten, den Bruder Jesu, genannt der Christ, getötet haben«[2]).

Das aber ist bei Josephus nirgends zu finden. Es ist vielmehr in ihn hineingelesen worden, um den zwischen seinem und Hegesipps Jacobusberichte herrschenden krassen Widerspruch wenigstens einigermaßen zu verschleiern und dem Judentum die Schuld für die Steinigung des Jacobus zur Last zu legen. Denn das verlangten die Zeitverhältnisse, aus denen heraus Hegesipp schrieb. Darum deutet auch Hegesipp an, daß der Untergang Jerusalems die Strafe war für das von den Juden an Jacobus begangenen Verbrechen; indem er seinen Bericht mit den Worten schließt: »Kurz

wieder aufgerufen und gewiß nicht behauptet haben, Josephus habe Jesum nicht als den Christ anerkannt: καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς χριστῷ. Während doch Josephus in der eingeschobenen Stelle Jesus fast ins Übermenschliche erhebt, erklärend, er sei der Christ: ὁ χριστός οὗτος ἦν.

[1]) Orig. c. Cels. I, 47: ὁ δὲ [Ἰώσηπος], καὶ ὥσπερ ἄκων οὐ μακρὰν τῆς ἀληθείας γενόμενος, φησὶ ταῦτα συμβεβηκέναι τοῖς Ἰουδαίοις κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὃς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα ἀπέκτειναν.

[2]) ib. II, 13: ὡς μὲν Ἰώσηπος γράφει, διὰ Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου χριστοῦ κτλ.

darauf überzog Vespasian Judäa mit Krieg und führte seine Bewohner in die Gefangenschaft«. Eine Behauptung, der Origenes widerspricht, das Unglück, meint er, sei vielmehr von den Juden dadurch herbeigeführt worden, daß sie Jesum verfolgten und kreuzigten.

So blieb es denn dabei, daß die Juden Jacobus gesteinigt und daß Josephus selber diese Tatsache verzeichnet habe. Das schreibt denn auch Eusebius dem Origenes nach, indem er zu dem von ihm zitierten Berichte des Hegesipp bemerkt: »Jacobus aber stand in so hohem Ansehen und in solchem Rufe wegen seiner Gerechtigkeit bei allen, daß auch die Verständigeren unter den Juden glaubten, daß sein Märtyrertod die Ursache der bald erfolgten Belagerung von Jerusalem gewesen und daß diese aus keinem andern Grunde erfolgt sei als wegen der an Jacobus begangenen Blutschuld. Josephus wenigstens trägt kein Bedenken, dieses auch zu behaupten, wenn er sagt: »dieses traf die Juden als Strafe dafür, daß sie an Jacobus dem Gerechten, welcher war ein Bruder Jesu, des sogenannten Christus, gefrevelt: denn ihn hatten die Juden, obwohl er ein gerechter Mann war, getötet«[1]).

Nun erfahren wir auch, durch wen in den Jacobusbericht des Josephus, »welch letzterer doch Jesum nicht als den Christ kannte«, die Worte: »Jacobus der Bruder Jesu, Christus genannt«, eingeführt wurden. Soviel uns bekannt, ist Origenes der erste, der sie in den Josephus hineinlas.

Wir sind also in der Lage, an zwei der bedeutsamsten,

[1]) Dasselbe wiederholt auch Hieronymus im ersten Buch gegen Jovinianus: »Jacobus« — sagte er — »der Bruder des Herrn genannt, war so heilig, gerecht und jungfräulich, daß der jüdische Geschichtschreiber Josephus behauptet, Jerusalem habe sich durch sein Blut den Untergang zugezogen: Transeamus ad Jacobum, qui frater Domini dicebatur, tantae sanctitatis tantaeque justitiae et perpetuae virginitatis, ut Josephus quoque historicus Indaeorum propter huius necem Jerosolymam subuersam referat.

aus der Urzeit des Christentum uns überlieferten historischen Geschehnissen das Verhalten des pharisäischen Judentums zum Christentum zu prüfen und gleichzeitig die ursprüngliche Version in der ihr im zweiten Juhrhundert gewordenen Beleuchtung zu sehen. Und welches ist das Resultat, das sich aus dieser Zusammenstellung ergibt? Ein doppeltes: zunächst, daß die ältesten, über den Täufer und über Jacobus bei Josephus uns erhaltenen Nachrichten nicht nur nichts von einer jüdischen Verfolgung der Verkünder der neuen Lehre wissen, daß sie im Gegenteil von Sympathien berichten, die das gesetzestreue Judentum der urchristlichen Bewegung entgegenbrachte und von einer tiefgehenden Entrüstung, die es gegen die Verfolger derselben erfüllte. Auf der andern Seite zeigt sich die christliche Darstellung derselben Begebenheiten von der ins Auge springenden Tendenz beherrscht, das Judentum in den entschiedensten Gegensatz zum Christentum zu stellen und ihm tötlichen Haß gegen das letztere zu unterschieben. Diese so unentwegt und so konsequent verfolgte Tendenz hat es schließlich dahin gebracht, daß das Urteil über das Verhalten des Judentums zum Urchristentum vollständig getrübt wurde, daß das Verständnis für die gegenteilige Darstellung des Josephus und für mancherlei mit dieser übereinstimmende Andeutungen in den neutestamentlichen Schriften immer mehr abhanden kam, und daß für alle Zeiten die Urfeinde des Christentums: »die Schriftgelehrten und Pharisäer« blieben. Die Richtigkeit der Angaben des Josephus vermögen nur noch jene zu würdigen, welche die pharisäischen Gesetzeslehrer und die innerhalb des pharisäischen Judentums im Zeitalter Jesu herrschenden religiösen Bestrebungen aus dem Talmud kennen. Diese werden es aber auch nicht mehr paradox finden, daß die pharisäischen Gesetzeslehrer, die in ihrer eigenen Mitte gegen ketzerische, gesetzesverachtende, die Auferstehung leugnende und ditheistisch gerichtete Juden schwer zu

kämpfen hatten, Sympathien für die asketisch-frommen Messianisten, die treu zum Gesetz hielten, den Glauben an die Auferstehung zum Kardinaldogma machten, den einigen Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs anbeteten, empfunden haben sollten. — Die Apostelgeschichte ist in diesem Falle sicherlich eine völlig unverdächtige Zeugin. Sie erzählt von einem Volksauflauf, der gegen die Apostel von den Hohenpriestern und den Sadduzäern hevorgerufen wurde. Jene wurden vor den Rat gestellt. »Da stand aber auf im Rat ein Pharisäer mit Namen Gamliel, ein Schriftgelehrter, in Ehren gehalten von allem Volk und hieß die Apostel ein wenig hinausgehen und sprach zu ihnen: »Ihr Männer von Israel, nehmt euer selbst wahr an diesen Menschen, was ihr tun sollt«. Hierauf wirft er einen Rückblick auf die jüngstvergangenen pseudo-messianischen Bewegungen und schließt seine beschwichtigende Ansprache mit den Worten: »Und nun sage ich euch: laßt ab von diesen Menschen und laßt sie fahren. Ist der Rat oder das Werk aus dem Menschen, so wird's untergehen; ist's aber aus Gott, so könnt ihr's nicht dämpfen; auf daß ihr nicht erfunden werdet, als die wider Gott streiten wollen«[1]).

So schildert selbst die Apostelgeschichte die Stimmung der führenden pharisäischen Schriftgelehrten gegen die Apostel Jesu; und sie zeichnet hier naturgetreu. Dieser Bericht könnte ebensogut im Talmud stehen, und er würde hier nicht im mindesten auffallen. Freilich darf man da nicht an die herrschsüchtigen Pharisäer der hasmonäischen Periode und insbesondere der Zeit der Alexandra Salome denken, wo sie sich an die Regierung herandrängten und die Zügel derselben in die Hände zu bekommen trachteten. Seit Herodes war der politische Pharisäismus tot, und die Gesetzeslehrer, die religiösen Führer des Volkes, hatten nunmehr nur die eine Ambition: ihre Fähigkeiten und ihr Wissen dem Lehrhaus zu widmen, sie ausschließlich in den

[1]) Apg. 5, 34—39.

Dienst des Ausbaues der Traditionslehre zu stellen. Darin lebten und webten sie weltabgewandt und keine Fühlung suchend mit dem das Gesetz nur lax beobachtenden »Landvolke«. Und die urchristliche Bewegung war eine eminent landvolkliche, die der Einflußnahme der pharisäischen Gesetzeslehrer völlig entrückt war. Sahen sich die letzteren überhaupt zum Kampfe genötigt, so waren die Herausforderer sicherlich Sektierer aus ihrer eigenen Mitte, schriftkundige Minäer, die, wie R. Tarphon in tiefster Erbitterung ihnen nachsagt, »erkennen und dennoch leugnen«, Minäer von Bedeutung eines »Acher«, die das Gesetz verwarfen, zwei Gottheiten annahmen, die leibliche Auferstehung leugneten, »die Fackel der Zwietracht zwischen Israel und seinen himmlischen Vater schleudern«[1]). Die religiösen Bewegungen im »Landvolke« aber, in den Kreisen der »verlassenen Schafe aus dem Hause Israel«, lagen ihnen ferne und waren umsoweniger geeignet sie zu erhitzen, als sie ja weder Gott und sein Gesetz noch die pharisäische Auferstehungslehre antasteten.

Nach solchen Proben tendenziöser Umarbeitung von Überlieferungen aus urchristlicher Zeit, soweit sie sich auf das Verhältnis des Judentums zu Jesus und seiner Gemeinde bezogen, wird wohl die Frage gestattet sein: ob es anzunehmen sei, daß dieselben gesetzeseifrigen Juden, welche die Hinrichtung des Täufers so tief beklagten, in der Steinigung des Jacobus ein nach Sühne schreiendes Verbrechen sahen; daß Häupter der pharisäischen Gesetzeslehrer, wie Gamaliel, welche gegen die Apostel Jesu Toleranz geübt wissen wollten, gegen Jesus selbst, der sich niemals den Sohn Gottes nannte, sich niemals öffentlich für den Messias erklärte, der überdies das Gesetz verherrlichte und es als unvergänglich pries; soviel Ingrimm gehegt und mit wilden Geberden seine Kreuzigung erzwungen haben sollten? Ich

[1]) Sabbath 116a u. Par.

für meine Person vermag für eine so schreiende Diskrepanz keine Erklärung zu finden.

Es ist doch wahrlich endlich an der Zeit, daß einmal von unbefangener Seite der grundfalschen und irreführenden zum Dogma erstarrten Ansicht, nach welcher das pharisäische Judentum von Anbeginn der Erzfeind Jesu und des Christentums gewesen, und daß von ihm alle Verfolgung des letzteren ausgegangen, mit aller Entschiedenheit entgegengetreten werde. Und es wäre in der Tat unsagbar traurig, wenn man noch heute nicht, wo bereits so tiefe Einblicke in das Dunkel der Entstehungsgeschichte des Christentums gewonnen wurden, dieses schwere Vergehen an dem Geist der Geschichte und der Menschenliebe sühnen wollte.

Es ist ja übrigens gar kein Kompliment für den Pharisäismus, wenn gezeigt wird, wie wenig Aufmerksamkeit er der tiefgehenden und weitverzweigten religiösen Bewegung innerhalb des »Landvolkes« widmete, wie wenig Beziehung er zu dem letzteren hatte und unbekümmert um dasselbe sich in seine, den Verkehr mit der Außenwelt erschwerenden Traditionslehre vertiefte, die Dinge draußen gehen lassend, wie es Gott gefällt. »Ist der Rat oder das Werk aus den Menschen« — dabei beruhigt sich und seine Umgebung über die Fortschritte der urchristlichen Bewegung das pharisäische Schuloberhaupt Gamaliel — »so wird es untergehen; ist es aber aus Gott, so könnt ihr es nicht dämpfen«. Das war tatsächlich die Stimmung, von der die »Schriftgelehrten und Pharisäer«, die damaligen Repräsentanten des palästinensischen Judentums, beherrscht waren, das war der Standpunkt, den sie Jesu und seinen Aposteln gegenüber einnahmen. Das findet jeder bestätigt, der sich mit möglichster Unvoreingenommenheit in das Wesen des Pharisäismus, wie es uns aus dem Talmud entgegentritt, zu vertiefen sucht. Die evangelische Darstellung desselben aber baut sich erst auf dem späteren,

Judentum und Christentum gewaltsam auseinander deutenden und auseinander reißenden Paulinismus auf.

Ein gewichtiges, bereits oben angedeutetes Bedenken scheint unserer Auffassung, nach welcher weder Jesus selbst noch die urchristliche Gemeinde schwere Verfolgungen von den Juden auszuhalten hatten, im Wege zu stehen. Man wird uns sicherlich entgegenhalten, daß ja die Apostelgeschichte berichte, es habe sich gelegentlich der Steinigung des Stephanus »eine große Verfolgung über die Gemeinde zu Jerusalem erhoben.« — Wer aber vermöchte zu beweisen, daß dieses eine Christenverfolgung gewesen und daß dieselbe von dem pharisäischen Judentum ausgegangen? Stephanus, ein gesetzesfreier jüdischer Hellenist und Diakon der urchristlichen Gemeinde, wird als Verkünder antinomistischer Tendenzen in einem Volksauflauf gesteinigt. Die Erreger dieses Aufruhrs sind keineswegs pharisäische, sondern christgläubige Diasporajuden; denn sie kommen, wie die Apostelgeschichte ausdrücklich hervorhebt, aus der Synagoge, »die da heißt der Libertiner und der Kyrener und der Alexandriner und derer, die aus Kilikien und Asien waren«[1]). Nicht Christgläubige sondern Gesetzesverächter werden hier angeklagt. Das spricht sich ganz unzweideutig darin aus, daß nach der Steinigung des Stephanus seine engeren Gesinnungsgenossen, die gesetzesfreien Christen, Jerusalem verlassen mußten, während die Apostel Jesu, welche gesetzestreu waren, nach wie vor völlig unangefochten in Jerusalem bleiben und ungehindert ihre christliche Propaganda betreiben durften. Hätte aber diese »Verfolgung« den Christen als solchen gegolten, so wären doch offenbar die Häupter der Gemeinde in erster Linie von ihr betroffen worden. Diesen aber wurde kein Haar gekrümmt. — Hier kämpften eben gesetzestreue gegen gesetzesfreie Christen, und die ersteren standen dem

[1]) Apg. 9, 6

pharisäischen Judentum ungleich näher als dem gesetzesfreien hellenistischen Christentum.

Allein der Kirchengeschichtsschreiber Eusebius läßt nun einmal »die erste ‚Christenverfolgung' nach dem Märtyrertod des Stephanus von den Juden selbst verhängt« worden sein[1]); und es blieb dabei bis auf den heutigen Tag. Mit Eusebius behauptet Hausrath noch in seiner letzten, jüngst erschienenen populären Darstellung der urchristlichen Geschichte: »Seit diesem ersten Konflikt zu Jerusalem ..... kamen nun stoßweise jüdische Christenverfolgungen vor«[2]). Und ebenso schreibt er dem Eusebius den folgenden Satz kritiklos nach: »Während Paulus in Cäsarea gefangen lag, begannen, vielleicht durch seine Konflikte mit dem Synhedrium veranlaßt, in Jerusalem Christenverfolgungen von Neuem, denen schließlich der Vorsteher Jakobus zum Opfer fiel. Da der Prokurator den Paulus ihren Händen entzogen hatte, hielt sich der Haß der Juden durch Steinigung des Jacobus schadlos«[3]). Und doch muß Hausrath in demselben Buche angesichts des unzweideutig lautenden Jacobusberichtes bei Josephus sein früheres Urteil dahin korrigieren: »daß die Pharisäer an dem Blute des Jacobus unschuldig«[4]). Soviel Inkonsequenz und Ratlosigkeit infolge eines heißen Bemühens, »jüdische Christenverfolgungen« im apostolischen Zeitalter entdecken und verzeichnen zu können.

Und was endlich die tumultösen Auftritte betrifft, die der Heidenapostel wiederholt hervorgerufen, so waren seine Gegner in den meisten Fällen nationalgesinnte, gesetzestreue, kurz gesprochen, nazaräische Christen, die sich über seine gesetzesfreie Predigt entrüsteten und ungestüm

[1]) H. E. II, 1.
[2]) Hausrath, Jesus und die neutestamentl. Schriftsteller, S. 149 f.
[3]) Das. S. 545.
[4]) Das. S. 583.

seine Entfernung verlangten. Das waren die erbittertsten Gegner des Paulus, die überall das Volk gegen ihn aufregten. »Du siehst« — sagt Jacobus zu Paulus, von seinem Erscheinen in Jerusalem Unruhen befürchtend — »du siehst, wie viel tausend Juden sind, die gläubig geworden sind und sind alle Eiferer über dem Gesetz. Sie sind aber berichtet worden wider dich, daß du lehrst von Moses abfallen alle Juden, die unter den Heiden sind und sagst, sie sollen ihre Kinder nicht beschneiden, auch nicht nach derselbigen Weise wandeln. Was denn nun?«[1])

[1]) Apg. 21, 20, 21.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Neue Folge.

Von **Simon Eppenstein.**

IV. Saadja Gaon, sein Leben und seine Schriften.

(Fortsetzung.)

Ob nun Saadia noch nachher als Gaon gewirkt hat oder nicht, darüber lauten die Berichte nicht ganz übereinstimmend. Nach Angaben Scherira's, die in allen Punkten, außer da, wo er selbst das Gegenteil bemerkt[1]), den Stempel der Zuverlässigkeit tragen, hat Saadja im ganzen 14 Jahre amtiert[2]), so daß er bis zu seinem Tode das Gaonat bekleidet hat, und dasselbe geht auch aus den Mitteilungen Nathan Babli's hervor, der ausdrücklich sagt, daß der frühere Gegengaon Joseph ben Jakob nun, ohne jegliche Funktion, nur mehr die Einkünfte der Würde bezog und nach Saadja's Tode amtiert hat[3]). Demgegenüber, glaube ich, kommt der Bericht Abraham ibn Daûd's, daß dieser nicht mehr das Gaonat ausgeübt hat und seine letzten Lebensjahre in Melancholie dahinbrachte[4]), kaum in ernsthaften Betracht. Einen Mann wie Saadja, der die schwerste Zeit der Anfeindungen sieben Jahre hindurch in unvermindeter geistiger Spannkraft gewirkt hat, dürfte schwerlich eine solche Gemütsstimmung bezwungen haben, zumal

[1]) Vgl. sein Eingeständnis betreff der mangelhaften Kenntnis von den Zuständen in Sura, bei Neubauer I, S. 36.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 40 כלל שני דמר רב סעדיה יד שני.

[3]) Vgl. Neubauer a. a. O. II, S. 82—83.

[4]) Vgl. Neubauer a. a. O. I, S, 66 oben.

ihm die vollste Genugtuung geworden war, die ihn manches früher erfahrene Leid vergessen machen konnte. Wir dürfen wohl annehmen, daß Saadja in den nun folgenden Jahren sich teils der Ausgestaltung seiner halachischen Schriften, teils der erneuten Bearbeitung seiner Bibelerklärung gewidmet hat; vielleicht gehört dieser Zeit auch die einfache Pentateuchübersetzung an.

Jedenfalls hat der rastlos schaffende Mann unermüdlich auf dem Gebiet der Wissenschaft gewirkt, und die wiederholte Mühe, die er auf seine Werke verwendete, legt Zeugnis davon ab, wie er seine Aufgabe auffaßte. Umsomehr müssen wir es bedauern, daß sein Leben im Jahre 942 so früh endete, und, daß der Mann, dessen Herz so warm für des Judentums Ehr und Wehr schlug, gerade in dem Alter von 50 Jahren, in dem er, nach den Worten unserer Weisen — בן חמשים לעצה — mit seinem nach allem Kämpfen abgeklärten Rat die geistige Führung des Volkes noch länger hätte segensreich ausüben können, aus seiner Tätigkeit gerissen wurde. Gleich den zur Arbeit am Heiligtum berufenen Leviten, hatte er in schwerer Zeit, wo es galt, dieses immer wieder aufzurichten, bis zur Ermattung der Kräfte gewirkt, und in dem Alter, wo diese Diener des Volkes vom Schauplatz der Arbeit abtraten, konnte auch er sein Lebenswerk abschließen. Dieses aber war, in umgekehrten Verhältnis zu der Kürze seines Erdendaseins, ein unendlich reiches, über den Tod hinaus segensvoll wirkendes. Wohl konnte er dem Gaonat dauernden Glanz nicht mehr verleihen, da die Zeitumstände eine andere Gestaltung der Dinge mit sich brachten, wohl haben die Kämpfe der Karäer gegen das Rabbanitentum nicht aufgehört, aber das sogenannte Ketzertum konnte durch seine rastlosen Bemühungen als unschädlich gemacht, betrachtet werden.

Das Karaeertum hatte wohl eine bedeutendere Autorität, die noch in den letzten Lebensjahren Saadja's wirkte,

in Jakob Kirkissani[1]) oder Karkassani[2]), der i. J. 937—938 sein großes Werk über den Pentateuch, כתאב אלריאץ ואלחדאיק, »Buch der Gärten und Beete«, mit dem für die Sektengeschichte so aufschlußreichen Gesetzbuch — כתאב אלאנואר ואלמראקב — »Buch der Leucht- und Warttürme«, verfaßte; aber gerade das offene Eingeständnis dieses Schriftstellers für die Schwächen seines Bekenntnisses und der ruhige Ton seiner Polemik gegen Saadja — den er unter Anderem wegen seiner Theorie über das hohe Alter des Kalenders angriff — beweisen, wie sehr der große Gaon aufklärend gewirkt hatte. Wenngleich später gehässige Karaeer, wie Salmon ben Ruheîm, der erst ungefähr ein Jahrzehnt nach Saadja's Tod schriftstellerisch gewirkt hat, mit großer Erbitterung gegen ihren so gefährlichen Gegner auftreten[3]), wenn der mehr produktive als originelle Jefet ben Alî[4]) und Andere Angriffe gegen den Fajjumiten richteten,— die Aktionskraft des Karäismus war geschwächt, denn jenem war es gelungen, wie unsere Weisen es so prägnant und vielsagend ausdrücken: להוציא מלבן של צדוקים, die Bekämpfer der Tradition gleichsam ins Herz zu treffen und ihren wuchtigsten Angriffen die treffende Schärfe zu nehmen, so daß es nur noch stumpfe Waffen waren. Wohl hat sich der Kampf gegen Saadja bis in's neunzehnte Jahrhundert fortgesetzt[5]), aber es gelang den Karaeern nicht, ihr Vernichtungswerk an Saadja's gegen sie gerichteten Werken zu vollführen. Wenn uns auch die Schrift gegen Anan bis jetzt nicht wieder aufzufinden geglückt ist, so hat in letzter Zeit die Geniza aus der Heimat des Gaon manches wertvolle Fragment von

[1]) Vgl. über ihn jetzt Poznański in The Karaite literary opponents etc., S. 8—11.

[2]) Über diese Schreibung vgl. Harkavy im Hagoren VI., S. 29.

[3]) Vgl. über ihn jetzt Poznański a. a. O., S. 12—14.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 20—30.

[5]) Vgl. die Zusammenstellung in dem obengenannten Werk Poznański's.

seinen anderen antikaräischen Schriften zu Tage gefördert, nachdem andere Autoren des Mittelalters uns mehreres davon überliefert hatten. Die größte Genugtuung muß es aber für das Andenken Saadja's sein, daß der letzte dieser seiner Gegner, der hochbetagt i. J. 1874 gestorbene Abraham b. Samuel Firkowitsch, aus einem heftigen Feind ein reumütiger Verehrer des großen Mannes geworden ist[1]). Liegt so in dieser Tatsache eine Bewahrheitung des Wortes der Schrift in Spr. 16, 7: ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו, daß dieses Friedenswort aus Feindesmund ein Zeugnis für sein im Sinne der Vorsehung wohlgefälliges Werk ist, so erhöht sich dieses noch dadurch, daß gerade durch Firkowitsch's Sammeleifer uns Teile des Agrôn, des Sefer Hagaluj und der, besonders Antikaräisches enthaltenden exegetischen Schriften des Gaon erhalten worden sind, wodurch in wesentlicher Hinsicht ein neues Licht auf den Lebens- und geistigen Werdegang Saadja's gefallen ist; auch hier bewahrheitet sich das Wort von der Kraft, die das Böse will und doch das Gute schafft.

Neben dieser mehr auf negativer Seite liegenden Bedeutung Saadja's kann nicht genug seine positiv erhaltende und wissenschaftlich erleuchtende Tätigkeit hervorgehoben werden. Er hat seinem Namen volle Ehre bereitet, er hat den altehrwürdigen Bau des Judentums mit den beiden starken Säulen der Verpflichtung zur Tradition und der auf einer gesunden Vernunftentwicklung beruhenden Wissenschaft gestützt; er hat unseren so heftig wegen seiner Treue an der Überlieferung angegriffenen Stamm mit dem stärkenden Brot der Lehre der Wahrheit gelabt und gekräftigt, so daß das Judentum noch heut als eine lebensfähige Gemeinschaft dasteht, und auch ferner bestehen wird, — sofern es nicht durch Preisgabe der Tradition und Nachahmung der, gleich den Praetentionen des Karaeer, mehr das äußere Gewand

[1]) Vgl. Poznański a. a. O., S. 92—93.

als den wahren inneren Gehalt der Wissenschaft aufweisenden literarischen Bestrebungen, selbst die stützenden Säulen seines Gebäudes umstürzt.

Die Darstellung von Saadja's Wirken wäre aber nicht ganz vollkommen, wenn nicht noch auch sein Sohn Dosa und einige seiner Schüler in Betracht gezogen würden. Ersterer, jedenfalls erst in den letzten Lebensjahren des Vaters geboren, hat dessen Unterricht nicht mehr genossen[1]). Indes hat er, wenn auch in der nur bescheideneren Rolle eines Richters, verdienstlich als Gesetzeslehrer gewirkt und auch philosophisch sich betätigt. Er erreichte ein hohes Alter und stand auch außerhalb Babyloniens, wie z. B. bei Hasdai ibn Schaprut, in hohem Ansehen.

Von Saadja's Schülern ist ein gewisser Ben Ephraim aus Palästina zu nennen, dessen vollständiger Name wahrscheinlich lautete: Jakob ben Samuel Ben Ephraim[2]). Noch bei Lebzeiten des Gaon trat er schriftstellerisch auf und führte eine lebhafte Polemik mit dem Karäer Jakob Kirkissani, deren Gegenstand Themen allgemein dogmatischen, wie auch ritualen Inhaltes waren. Sein Auftreten in dieser Hinsicht trug ihm auch eine Fehde mit Salmon ben Ruheîm ein, und von seiner Erwiderung auf dessen Angriffe wegen der Verbindlichkeit der Tradition und der Wertlosigkeit des Talmuds infolge der in ihm sich kundgebenden Meinungsverschiedenheiten — die, wie bei den Schammaiten und Hilleliten angeblich sogar zu Tätlichkeiten führten — sind sehr wahrscheinlich einige interessante Fragmente noch auf uns gekommen[3]). Er hat auch ein Werk verfaßt über Widersprüche

[1]) Vgl. die eingehende Studie über ihn von Poznański in Hagoren VI, S. 41–64 u. S. 119 und dazu meine Bemerkungen in ZHB. X, S. 131. Daß Saadja ältere Kinder schon in Ägypten gehabt hat, wurde bereits oben erwähnt.

[2]) Vgl. über ihn jetzt Poznański im Gedenkbuch für Kaufmann S. 169 u. S. 187.

[3]) Vgl. das von Schreiner in ZHB. III, S. 91–93 veröffentlichte

in chronologischer Hinsicht in der Bibel und 42 derartige Fragen zusammengestellt[1]). Auch Jephet ben Alî richtete gegen ihn später eine Polemik[2]). Daß er einen Kommentar zum jerusalemischen Talmud verfaßt habe, ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen[3]).

Erst in allerletzter Zeit ist der Name eines anderen Schülers Saadja's bekannt geworden, Abraham ben Mumar oder Muman as-Seirâfi, der ein Kitâb al-Kasch'f (כתאב אלכשף), entweder kalendarischen oder philosophischen Inhalts, verfaßt hat, das wir aber lediglich aus Anführungen in Bücherlisten kennen[4]).

Die größte Bedeutung aber unter den Jüngern Saadia's kommt dem in Bagdad gebürtigen, und einer ehemals aus Spanien dorthin eingewanderten Famile entstammenden Dunasch ben Labrat zu. Seine Stärke liegt besonders auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft, der ja Saadja's Jugendarbeiten galten. Dunasch, ein selbständiger, stark kritischer Geist, hat, den Spuren seines Lehrers folgend, die hebräische Grammatik und Lexiographie wesentlich bereichert, aber auch an seinem Meister in einem, leider nicht

zweite Genisafragment und dazu Poznański ebendort, S. 172—177, ferner das von letzterem in ZHB. X, S. 47—52 edierte Bruchstück u. ebendort, S. 46.

[1]) Vgl. a. a. O. S. 48, Z. 17 fgg. u. die Bemerkungen von P., S. 47. — Es ist bemerkenswert, daß in dem von Schechter in JQR. XIII, S. 345 fgg. zuerst veröffentlichten bibelkritischen Fragment auch solche Schwierigkeiten behandelt werden.

[2]) Vgl. Poznański, The karaite literary opponents etc., S. 27—28.

[3]) Vgl. Poznański in Kaufmann-Gedenkbuch, S. 181—82 und in Hakedem II, S. 42.

[4]) Vgl. die Vorbemerkung in Saadyana Nr. XXXVII, S. 79 und dazu Poznański in »Schechter's Saadyana«, S. 8 s. v. u. S. 20, Anm. 1. Anstatt des keinen rechten Sinn gebenden אלוצף lese ich אלנצף, d. h. die zweite Hälfte des Buches«. Übrigens findet sich auch in der von Adler und Broydé in JQR. XIII, S. 52 fgg. veröffentlichten Bücherliste unter Nr. 59, S. 54, ein Band, enthaltend, neben zwei antikaräischen Schriften Saadja's, auch das כתאב אלכשף.

vollkommen ausgearbeiteten, und höchst wahrscheinlich ursprünglich arabisch geschriebenen Werk[1]), Kritik geübt. Indem er aber in der Kritik gegen Menahem ben S'ruk die Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen gefördert und besonders in der Schrift gegen Saadja die ersten Grundzüge der neuen Theorie von der Triliteralität der Wurzeln gegeben hat, legte er, über die Leistungen seines Lehrers hinausgehend, den Grund zu dem Aufschwung der hebräischen Sprachwissenschaft, der nachmals diese in ihren Ergebnissen der modernen Philologie mit ihren besseren Hilfsmitteln würdig an die Seite stellte. Er hat somit auch das Andenken seines Lehrers in ehrenvollster Weise mit einer der Glanzepochen der jüdischen Literatur, wie der Geschichte der Wissenschaft überhaupt, dauernd verknüpft.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ist Saadja von großer Bedeutung für die jüdische Wissenschaft geworden. An seinen Namen knüpft sich zum großen Teil deren Wiedererweckung im vorigen Jahrhundert. Denn die erste der im Geiste der historischen Kritik geschriebene Biographieen der Größen unserer Vergangenheit, die wir dem scharfsinnigen Salomon Juda Rapoport verdanken, — der neben Zunz zu den Pfadfindern der neueren jüdischen Wissenschaft gehört, — war die auch heute noch schätzenswerte, in der Form wie den Untersuchungen meisterhafte Würdigung Saadja's[2]). Und auch die erste Leistung in der jüdisch-arabischen Literatur seitens des genialen, in seinen philosophischen Forschungen noch heute maßgebenden Salomon Munk, galt einer Darstellung von Saadja's Werken[4]), für die er zum Teil selbst neue, wertvolle Auf-

[1]) Vgl. hierüber meinen Aufsatz in der Monatsschrift 1902, S 74—79 und Bacher ebendort, S. 478.

[2]) Vgl. meine Ausführungen ebendort, S. 72—75.

[3]) Erschienen in Bikkure Haitim IX, Wien 1829, S. 18—37.

[4]) Notice sur Saadia Gaon, erschienen im IX. Bande der Cahen'schen Bibel, Paris 1838, und dazu Ergänzungen in Commentaire de R'Tanchoum sur Habakouk, Paris 1843, S. 104—111.

schlüsse gebracht hat. So hat sich, entsprechend den Worten der Schrift der Name des großen, von gerechtem Streben erfüllten Gaon für alle Zeiten als vom segensvollsten Einfluß erwiesen und die tiefsten Spuren in der jüdischen Literatur hinterlassen. Mit Recht führt er darum auch in dieser Hinsicht den ihm von Abraham Ibn Esra beigelegten Ehrentitel eines ראש המדברים בכל מקום, da die jüdische Wissenschaft gewissermaßen auch jetzt noch mit seinen Worten zu uns redet.

V. Die Erzählung von den vier gefangenen Talmudisten.

In dem an und für sich berechtigten Streben, die so wunderbare Entwickelung in der Geschichte und Literatur des Judentums in manchen bedeutungsvollen Phasen mit einem höheren Walten der Vorsehung in Verbindung zu bringen, ist wohl auch mancher Fehlgriff in der Geschichtsschreibung und -forschung zu verzeichnen. Ein besonders bezeichnendes Beispiel bietet hierfür die Erzähiung von den vier gegen Ende der Geonimzeit gefangenen Talmudlehrern, die ein intensiveres Halachastudium nach Ägypten, Nordafrika, Spanien und Südfrankreich gebracht haben sollen. Alte, wie neue Geschichtsschreiber, von Abraham Ibn Daûd an, wollen darin gleichsam eine göttliche Fügung erblicken. Indes darf dieses Gefühl für ein höheres Walten in der Geschichte uns nicht den Blick für die Realität der geschichtlichen Tatsachen trüben, und so muß denn nach verschiedenen Richtungen hin, vom literarischen und historischen Standpunkt aus, der Bericht von dem so interessanten Ereignis als unhaltbar angesehen werden. Der Erörterung dieses auch in letzter Zeit noch behandelten Problems[1]) soll

[1]) Es kommen hier hauptsächlich in Betracht die Ausführungen von Halevy in Doroth Harischonim III, S. 283—302 und Poznański in seiner Studie אנשי קירואן in der Harkavy-Festschrift, besonders S. 192—194. Von sonstiger hierher gehörenden Literatur nenne ich, ohne allerdings auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben: Ra-

die folgende Untersuchung gewidmet sein, in deren Verlauf wir noch manche andere wichtige literarhistorische Ergebnisse gewinnen dürften.

Betrachten wir zunächst den als Grundlage der Erzählung dienenden Bericht des Abraham Ibn Daûd. Derselbe knüpft an das durch den Tod Chiskia's erfolgte gleichzeitige Verlöschen des Gaonats und des Exilarchats die Mitteilung, daß schon vorher infolge einer von Gott gefügten Wendung — סבה מאת הקב"ה — ein Versiegen der Einnahmequellen für die Hochschulen aus den anderen Ländern der Diaspora eintrat. Der Verlauf dieser Wendung war, daß ein Admiral des Kalif Abdurrhaman an-Nazzâr ausging, um Schiffe aufzugreifen und bei einer Kreuzfahrt, die ihn zuletzt in das griechische Meer führte, eines kaperte, auf dem sich vier große Gelehrte befanden, die von Bari nach einem Ort ספסתין oder ספסנין gingen, und zwar zum Zweck von הכנסת כלה. Sie wurden alle gefangen und verkauft, wobei der Chronist bemerkt, daß sie Niemandem etwas über ihre Persönlichkeit und Gesetzeskenntnis — מיכם וחכמתם — gesagt hatten. Drei der Gelehrten kann Ibn Daûd namhaft

---

poport, Biographie des R. Chananael Note 2, Biographie des Haî Gaon, Note 2, ferner קבוצת חכמים ed. Stern S. 52; Harkavy in den Nachträgen zur russ. Übersetzung von Graetz Bd. VI, S. CXVI; Müller, Die Responsen der spanischen Lehrer (Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums) S. 19—22; Weiß דרו"ד IV⁴ S. 235, Anm. 2; Leberecht, Magazin für die Literatur des Auslands, 1843 Nr. 143, Literaturblatt des Orients, 1844, S. 703, Frankel, Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums 1845 S. 99 fgg und Jahrg. 1846 S. 397 fgg. und S. 492 fgg., S. Cassel, Historische Versuche, Berlin 1847, S. 30—36, Groß, Magazin etc., II, S. 26 fgg., Berliner in Migdal Chananael, S. V—VI; Neubauer in JQR. VI, S. 233 und Halberstam a. a. O. S. 596, Kaufmann im Magazin V, S. 70 und Chronik des Achimaaz = Monatsschrift 1896, S. 470; Schechter in JQR. XI, S. 643 fgg., Güdemann, Erziehungswesen der Juden in Italien, S. 16—17, Brüll, Jahrbücher IV, S. 179 fgg, Israel Lewy im Jahresbericht des Seminars, Breslau 1905, S. 30—31 und Ginzberg, Geonica I (New-York 1909) S. 29.

machen, während er betreff des vierten nichts mehr weiß. Es folgen nun die Angaben über die Schicksale Schemarja's, Chuschiel's und Mosche's, welch letzterer in Cordoba als eigentlicher Pfadfinder des Talmudstudiums begrüßt wurde.

Soweit der Bericht Abraham Ibn Daûd's. Es ist nun merkwürdig, daß, während er das Aufhören der Einnahmen der Hochschulen mit dem Raubzug des Ibn Rumâhis in Verbindung bringt, er doch die Gelehrten nicht direkt als aus Babylonien stammend angiebt, ebensowenig, wie er sie als Sendboten behufs Einsammlung von Geldern bezeichnet. Hiermit stimmt auch die Angabe überein, daß die Gefangenen Niemandem etwas über ihre Persönlichkeit und ihr großes Wissen mitgeteilt haben, da andrerseits dieses von selbst bekannt geworden wäre. Es ist dies aber jedenfalls eine vielleicht gewollte Unklarheit in dem Bericht unseres Geschichtsschreibers. Ebenso wenig trägt zur Aufhellung bei die Andeutung, daß die Reise zum Zweck von הכנסת כלה unternommen worden sei. Man hat es nicht als glaubhaft angenommen, daß vier Gelehrte aus diesem Anlaß sich ins Ausland begeben haben sollen, und wollte darum den Worten הכנסת כלה, entgegen dem durch die Mischna Pea I, 1 feststehenden Sprachgebrauch für die Bemühung zur Ausstattung von Bräuten[1]), die gezwungene Bedeutung der »Einnahme für die Hochschule« unterlegen, obwohl Kallah nur die zweimal jährlich stattfindenden Hauptversammlungen bezeichnet, und dann auch der Plural הכנסות erforderlich wäre. Sei es nun, daß man die genannten Gelehrten mit Leberecht als Sendboten für die Hochschule zu Bari[2]), oder mit

[1]) Vgl. Frankel, Zeitschrift etc. 1845 S. 100, Note, betreff der wörtlichen Auffassung von הכנסת כלה, wonach es sich um Beschaffung eines Fonds zu dauernden Ausgaben für Zwecke der Brautausstattung handelte.

[2]) Vgl. Leberecht in Literaturblatt des Orients Jahrg. 1844, S. 703 und in Frankels Zeitschrift 1845, S. 100—101.

Graetz für die in Babylonien, speziell in Sura, betrachtet, muß jedoch betont werden, daß die dementsprechende Auffassung von הכנסת כלה sich insofern ertledigt, als zu keiner Zeit, auch nicht am Ende der Gaonenepoche Boten ausgesandt wurden, um für die Hochschulen zu sammeln[1]). Die Beiträge wurden diesen vielmehr aus dem Auslande zugesandt, woselbst sie auch Vertrauensmänner und Inkassanten hatten, von denen die ersteren פקידים, נאמנים, die letzteren גזברים, גונשי הצדקה genannt wurden[2]). Die Unterstützungen zerfielen in jährlich feststehende Beträge פסיקות, Spenden, die wohl den an den Gaon gerichteten Anfragen für diesen und die Hochschule selbst beigefügt wurden, ferner in נדבות und in die חומשים, Fünftel des Vermögens, worunter vielleicht eine Art Legat von Hinterlassenschaften zu verstehen ist[3]). — Für die Glaubwürdigkeit Ibn Daûd's Bericht spricht es auch nicht, daß er den vierten der Gefangenen nicht zu benennen weiß: ein Beweis dafür, daß auch die alte Quelle, aus der er geschöpft hat, nicht mehr recht verläßlich gewesen sein muß. Aus allen diesen Gründen gegen die Zuverlässigkeit von Ibn Daûd's Darstellung erscheint es geboten, die einzelnen Phasen derselben, anknüpfend zunächst an den Zustand der Hochschulen, alsdann an die einzelnen von ihm genannten Gelehrten, von neuem zu behandeln, und dann das Gesamtergebnis zu betrachten, wobei wir in der Lage sind, uns der neuesten Veröffentlichungen aus der Genisa zu bedienen.

---

[1]) Vgl. auch schon Weiß דרור IV[4] S. 235 Anm.

[2]) Besonders lehrreich ist hierfür das von Margoliouth in JQR. XIV S. 308—309 veröffentlichte Genisa-Stück.

[3]) Vgl. hierfür das von Cowley veröffentlichte Sendschreiben des Nehemia Gaon von Pumbadita, nach Spanien in JQR. XIX, S. 105 und dazu Poznański a. a. O. S. 401, ferner Marx, Untersuchungen zum Siddur des Gaon R'Amram I, S. 11, Anm. 45, und Ginzberg a. a. O. S. 14, Anm. 2.

1. Der Zustand der Hochschulen Babyloniens in der nachsaadjanischen Zeit.

Den von Ibn Daûd geschilderten Tatsachen entspricht allerdings der schlechte materielle Stand der beiden Hochschulen in der nachsaadjanischen Zeit, dem in gleicher Weise der geistige Verfall, zunächst der von Sura, folgte, während immerhin Pumbadita noch durch Scherira und Haî einige Jahrzehnte vom Glanze autoritativen Ansehens bestrahlt war. Es liegen uns darüber interessante, in den letzten Jahren aus der Genisa veröffentlichte Dokumente vor. So richtet die Akademie in Pumbadita im Jahre 953 in einem entweder vom Gaon oder einem jedenfalls sehr angesehenen Mitglied verfaßten Schreiben sehr bewegliche Klagen nach Spanien über ihren bedrängten, erbarmungswürdigen Zustand.[1]) Es wird darin erwähnt, daß schon seit einiger Zeit keine Spenden von dort eingegangen seien[2]). Von einer vor zwei Jahren abgesandten Summe sei nur mit vieler Mühe eine Kleinigkeit durch die Klugheit des Exilarchen Salomo[3]) gegen die Anmaßung eines »Räubers« gerettet worden, der ihnen auch den durch die ebenso angesehenen, wie frommen und redlichen Kaufleute Ahron und Mose, Söhne Abrahams, zugegangenen Betrag hatte entreißen wollen.[4]) Die infolge der allgemeinen Bedürftigkeit in der Jeschiba ausgebrochenen Streitigkeiten haben die-

[1]) Veröffentlicht von Cowley in JQR. XVIII, S. 401—403; vgl. auch dazu Cowley a. a. O. S. 399—400 u. Marx a. a. O. S. 768—770. — Betreff des rätselhaften אדוננו טוב S. 402, Z. 1 glaube ich, daß dort eine Corruptel vorliegt. Über den nicht zu eruierenden Namen des Verfassers des Schreibens vgl. jetzt auch Ginzberg, Geonica I, S. 7, Anm. 1.

[2]) Vgl. JQR. a. a. O. Z. 8 fgg.

[3]) Ein solcher ist uns sonst nicht bekannt. Er fehlt in der von Kamenetzky in RÉJ. LV., S. 51 veröffentlichten Liste der Nachfolger David ben Sakkai's.

[4]) Vgl. a. a. O. Z. 13—20.

selbe heruntergebracht[1]). Alle Ländereien und Gebiete, die ihnen bisher Erträge abgeworfen haben, seien ihnen verloren gegangen[2]). Bemerkenswert ist in diesem Schreiben auch die Bitte um eine für den Schreiber selbst bestimmte größere Gabe[3]).

[1]) Vgl. a. a. O. Z. 21: ובכל זאת המחלוקת שיש בישיבה נדכינו ושחנו עד עפר.

[2]) Vgl. Z. 21 ואין לנו רשויות bis Z. 24.

[3]) Vgl. S. 403, Z. 2: ותזכרני בנדבה רחבה בשמי ואל תעלים עין מלחשבני כאבותי.

(Fortsetzung folgt.)

Josef Kohn-Zedek, der letzte neuhebräische Publizist der galizischen Haskala.

Von **M. Weissberg.**

Die wichtigsten Kampfmittel der galizischen Haskala waren : das Flugblatt, der Brief und die, meistens apostolische Absichten verfolgende, streitbare, in ihrem Umfange kaum über das Flugblatt hinausgehende, in Form von Jahrbüchern erscheinende, Zeitschrift. Die Geschichte der galizischen Haskala-Zeitschriften ist also zugleich der wichtigste Teil der Geschichte des jüdisch-galizischen Humanismus selbst. Die Zufluchtsstätten der galizischen Haskala: Tarnopol, Brody und Lemberg, bildeten denn auch die Ausgangspunkte der neuhebräischen Publizistik in Galizien. Tarnopol, welchem das Verdienst gebührt, durch Gründung der ersten »Israelitischen Freyschule« in slavischen Landen die Ideale des Humanismus praktisch verwirklicht zu haben, trat schon 1814 mit einer Neuerung hervor, die für alle Zeit mustergültig wurde. Die genannte Anstalt gab nämlich vom ersten Jahre ihres Bestehens, 3 Jahre hindurch, die erste neuhebräische Zeitschrift in Österreich heraus, welche zugleich auch die erste neuhebräische Zeitschrift für die Jugend war. 1814 erschien der erste, ציר נאמן (Treuer Bote) für das Jahre 5574. Das kleine, schön gedruckte Büchlein im grauen Umschlage enthält alles, was einem jüdischen Schüler, der sich zum frommen Hausvater, zum nützlichen Bürger herausbilden will, wissenswert ist. Also zuerst die notwendigen Kalenderregeln zur Berechnung des Monatsanfanges, dann „סדר ההושענות", darauf der jüdische, römische und griechischkatholische Kalender. Dann folgt die Genealogie der russischen Kaiserfamilie (Das Tarnopoler

Land war 1809—1816 russisch), voraussichtliche, merkwürdige astronomische Vorfälle, Weltchronik, Jahrmärkte, Ritualgebräuche. Der literarische Teil führt die Aufschrift לוח הלב (Kalender des Herzens) und enthält die Rubriken: Seltene Taten, naturhistorische Aufsätze, moralische Fabeln und Rätsel.

Den Reigen der hebräischen Zeitschriften im zweiten Mittelpunkte des galizisch-jüdischen Humanismus, in Brody, deren vornehmster, dem epochemachenden »Hacholez«, ich in meinem Buche über die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien (Leipzig und Wien 1898) ein besonderes Kapitel gewidmet habe, eröffnet 1817 ein publizistisches Embryo, eine nur handschriftlich verbreitete Zeitschrift עולת שבת, deren Redakteur, der geniale Jakob Samuel Byk, um sich die berühmtesten Namen der galizischen Haskala: Rapaport, Krochmal, Levin und Goldberg gruppierte. Die niemals im Drucke erschienenen Beiträge sind im Laufe der Zeit zum unersetzlichen Schaden der neuhebräischen Literatur des XIX. Jahrhunderts spurlos verschwunden.

Der Vorort des galizisch-jüdischen Humanismus, Lemberg, tritt erst 1824 mit einer hebräischen Zeitschrift auf den Plan. Es ist das Meir Halewi Letteris' מאסף חדש „הצפירה לבני ישראל". Als Druckort fungiert zwar Leipzig 1824, in Wirklichkeit aber war es Żółkiew. Der damals blutjunge, weil kaum 20 Jahre alte, Herausgeber aber befand sich derzeit in Lemberg, wo er an der Universität orientalische und europäische Sprachen studierte. Mitarbeiter waren: David Friedländer, der Genosse Mendelssohns, Nachman Krochmal, Abraham Goldberg, Schalom Kohn, Jakob Samuel Byk und Jehuda Leib Misis. Als aber der letztere in einem Aufsatze gegen die Lebensweise der polnischen Juden auftrat, brach ein derartiger Entrüstungssturm im Leserkreise aus, daß Letteris die Herausgabe einstellen mußte.

Die nächste hebräische Haskala-Zeitschrift in Lemberg

erscheint 1837—1839 und führt den Titel: יהרואה ומבקר ספרי חכמי זמננו. Die Herausgeber: der auch als Dichter, Dramatiker und Altertumsforscher bedeutende Nachman Icchak Fischmann, der Kritiker und satirische Epistelschreiber Jakob Bodek unterziehen hier die Schriften von Rappaport, Zunz, Reggio und Luzatto einer strengen, abfälligen, häufig auf persönliche Gehässigkeit zurückzuführenden Kritik. Die Art und Weise, wie der Hauptangegriffene, Rappaport, ihnen in Kerem-Chemed VI, 1841, Brief 11 und 12 heimleuchtet, ja sie literarisch geradezu abschlachtet, ist an farbenreichen, aufregenden Momenten überreich. Der siegreiche Literaturheros beendigt die grausame Exekution mit folgendem Seufzer der Erleichterung: ואכחיד את שלשת הרואים בירח אחד הוא הירח השני לפ"ק. (Und ich machte den drei Beobachtern in einem einzigen Monate den Garaus, nämlich im zweiten Monate).

Ihre publizistische Wiederauferstehung erleben die drei Roim — nebenbei die tüchtigsten, vielseitigsten Publizisten des galizisch-jüdischen Humanismus — schon 1844. In diesem Jahre beginnen sie in Lemberg die Herausgabe der Zeitschrift: "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדו דברי חכמה ודעת, שירים ומליצות באורי כתבי קדש, וכל יקר בשפתנו הקדושה". (1844—1845, 3 Bände, gedruckt in Żołkiew, Lemberg und Prag). In dieser Zeitschrift sind sie nicht mehr Parteigänger, — der Roe war vor allem gegen Rappaport gerichtet und sollte dessen Kandidatur auf den Prager Oberjuristenposten zu Gunsten des genialen Hirsch Chajes zu Falle bringen — Kritiker, sondern simple Literaten, denen es vor allem um die Pflege der hebräischen Sprache geht.

Die Zeitschrift Jerusalem sollte vierteljährig in Heften von je 6 Druckbogen erscheinen, aber es sind in 2 Jahren bloß 3 Hefte zu Stande gekommen. Drei Hefte — drei Druckereien: Meyerhoffer - Żołkiew ; Schnayder - Lemberg; Landau-Prag. Das scheint auf Schwierigkeiten, in den Druckereien Kredit zu erlangen, hinzudeuten. Der Löwen-

anteil der Beiträge gebührt den Herausgebern. Fischmann ist durch religiös-patriotische Gesänge und Abhandlungen zur jüdischen Altertumswissenschaft vertreten; Mohr und Bodek schreiben über jüdische Literatur und Geschichte im frühen Mittelalter. Bodek, der hämische Frechling aus dem Roe, versöhnt uns hier durch sentimental-humoristische Reisebriefe und Glossen zu seinen kritischen Abhandlungen. Naftali Mendel Schorr ist der Hausdichter. Auch sonst überwiegen die Lemberger Maskilim. Es sind aber auch die Brody'er und Tarnopoler vertreten. Ganz besonders hervorzuheben sind: eine moralische Fabel in klassisch biblischer Sprache von Nachman Krochmal — wohl das einzig Dichterische aus der Feder des galizischen Mendelssohn — und ein begeistertes Lob der Chassidim, welches rückwärts gelesen sich als die blutigste Satire auf dieselben erweist. Der ungenannte Autor dieses berühmt gewordenen Palindromes ist der Lehrer des jungen Erter, der später getaufte Zensor hebräischer Bücher, Josef Tarler.

Indem ich mich darauf beschränken will, die von Galizianern in Breslau, Fürth, Bamberg und Wien herausgegebenen hebräischen Zeitschriften (Jeschurun von J. Kobak, 1853—1868; Awne nezer und Zefirat tiferet von Letteris-Wien 1853—1856; Ozar nechmad von Jicchak Blumenfeld-Wien 1855 u. 1856; Bikkurim von Naftali Keller-Wien 1865—1866) bloß zu erwähnen, wollen wir zu Josef Kohn-Zedek übergehen, der trotz mäßiger Begabung und beschränkter Kenntnisse, durch Ausdauer, echte Begeisterung und heiße Liebe zum jüdischen Volke, seiner Literatur und Geschichte den Gipfelpunkt der neuhebräischen Publizistik in Galizien vorstellt.

Josef Kohn-Zedek wurde im Jahre 5587 (1827) als Sohn des privatisierenden Talmudgelehrten Ahron des Magids in Lemberg geboren. Sein Großvater väterlicherseits war Rabbi Meschulem, Sohn des Rabbi Joël Kohn-Zedek, der nach langjähriger rabbinischer Tätigkeit in Żórawno,

Korec und Bolechow, von 1795—1810 als Vorstadtrabbiner und Magid in Lemberg wirkte und durch sein Werk „פתחי נדה" berühmt war. Seine Mutter war durch Schönheit, Geist und Kenntnis der hebräischen Sprache sowie der im praktisch-jüdischen Leben gebräuchlichen Ritualien bekannt. Nach dem frühen Tode seines Vaters gelangte Josef durch die zweite Ehe seiner Mutter in den Bannkreis der Brody'er Maskilim. Kaum 16 Jahre alt (18. Siwan 5603—1843) heiratete er die Tochter des reichen Gastwirtes Malis in Lemberg, des Eigentümers des damals stadtbekannten Minjan-Malis. Seine literarische Laufbahn begann Josef Kohn-Zedek als österreichisch-patriotischer Schriftsteller durch seine Jubelschrift „ישועות מלכו": Die Kaiserrettung Sr. Majestät Franz Josef I., Lemberg 1853. Diese Schrift, die unter anderem eine historisch interessante Übersicht der Geschichte der galizischen Juden vor dem Regierungsantritte Seiner Majestät enthält, brachte dem Verfasser die goldene Medaille für Kunst und Wissenschaft und 27 Anerkennungsschreiben ein. Als patriotisch-dynastischer Schriftsteller betätigte sich noch Josef Kohn-Zedek durch die Schriften: „אור זרוע" Gedicht auf Erzherzog Karl Ludwig, Krakau 1857; „אבן נזר": Kronjuwel für die Habsburger Dynastie, hebräisch und deutsch, Lemberg 1856; „מצבת עולם": Ein Denkmal für die Ewigkeit. Trauergedicht auf den Tod des Generals Radetzky, hebräisch und deutsch, Lemberg 1858. Von 1855—1874 gab Josef Kohn-Zedek die hebräischen Zeitschriften: Meged jerachim (1855—1859, 4 Teile); Ozar chochmah (1859—1862, 3 Teile); Hajehudi hanizchi (1866, 4 Hefte); die Wochenschrift Hamewasser mit der Beilage Hanescher, sämtlich in Lemberg, endlich die Monatsschrift Or Tora (Frankfurt a. M. und Lemberg 1874, 4 Hefte) heraus. Außerdem verfaßte oder edierte er noch eine ganze Reihe exegetischer, kritischer und historisch-heraldischer Werke. 1879 wanderte Josef Kohn-Zedek nach London aus. Kurz darauf veröffentlichte der Lemberger Litterat Jehuda

Chaim Leib Korn im Königsberger Wochenblatt Hakol ein Pamphlet gegen Josef Kohn-Zedeks literarische und publizistische Tätigkeit, welches viel wichtiges zur Geschichte der galizischen Haskala enthält. Dem alten, galizischen Journalisten sollte dadurch offenbar im vorhinein die Herausgabe einer neuen hebräischen Zeitschrift verleidet werden. Der Geschmähte antwortete in der Schrift שמת אמת, London 1879. Bis 1903 wirkte Josef Kohn-Zedek als Prediger im East-Ende. Die ganze Zeit hindurch war er ein regelmäßiger Besucher des britischen Museums und Benützer der hier aufgehäuften handschriftlichen Schätze. Im Juli 1903 wurde er auf dem Wege dahin vom Schlage gerührt. Im Jänner 1904 hauchte er in der jüdischen Heilstätte für unheilbare Kranke seine Seele aus.

Wir wollen uns hier bloß mit Josef Kohn-Zedek, dem Publizisten, beschäftigen. Eine kurze Analyse seiner verschiedenen, kurzlebigen Zeitschriften wird uns, gerade weil Josef Kohn-Zedek nur ein Durchschnittsliterat war, am besten über das geistige Niveau der galizischen Judenschaft von 1855 informieren.

Seine erste Zeitschrift nannte Kohn-Zedek Meged Jerachim (Segen der Monate). Die breitspurige Aufschrift am Titelblatt deutet genau den Inhalt an. Sie lautet in treuer Übersetzung: Segen der Monate, enthaltend Früchte der Forschung, Lehre, Sitte, des logischen Denkens, der Moral, des Gleichnisses und des Gesanges, welche blühten und zu Prachtfrüchten heranreiften auf den Beeten der Weisen und Verständigen im Garten der Sprache Ebers zur Erheiterung der Verständigen und zur Zeit herangediehen. Von Josef Kohn-Zedek. Im Jahre: Kostet bei mir die edlen Monatsfrüchte, weil sie köstlich sind. Schon Titel- und Umschlagblatt verraten, daß wir uns im Bannkreise des Mussiv- und Melizimstiles befinden, jenes Stiles, der Gedanken und Gefühle von Menschen des XIX. Jahrhunderts in eine Mosaik aus Verstrümmern der

heil. Schriften und der mittelalterlichen Pijutim zwängen wollte. Sogar das Jahr des Erscheinens (1855) läßt uns, wie wir oben bemerkt, Josef Kohn-Zedek aus einem anagrammatisch zugerichteten Bibelverse erraten. Sogar im prosaischen Geschäftsverkehr mit seinen Abonnenten kommt uns Kohn-Zedek biblisch oder pajtanisch. So beginnt auf der Kehrseite des Umschlagblattes zum 3. Hefte die an die Abonnenten gerichtete Aufforderung zu zahlen, auf folgende an Versöhnungstagpijutim anklingende Weise: Geschlossen ist das Ordnen des 3. Heftes nach dem Gesetze, heute bin ich bis zum Dritten angelangt, heute ist Abonnentenempfang, heute ist der Zahltag für die aus dem Geschlechte der Zahler. In der Ankündigung des 1. Heftes hatte Kohn-Zedek jährlich 50 Druckbogen in 12 Monatsheften versprochen. Doch gelang es ihm in fünf Jahren bloß vier Hefte herauszugeben. Die Einleitung seiner Zeitschrift beginnt Josef Kohn-Zedek mit der demütigen Bitte: Meine Brüder und Volksgenossen! Siehe, ich komme heute vor Euer Antlitz mit meiner Bitte und meinem Wunsche: Seid mir gnädig und gewährt ein aufmerksames Ohr den Worten Eueres Bruders Josef... Sein Streben ist Preis und Förderung der hebräischen Sprache, der lieblichen Sulamit, der Himmelstochter, die uns allein von allen unseren Kleinodien aus uralter Zeit zurückgeblieben. Der Erfolg seiner patriotischen Gesänge zum Preis von Herrscher und Herrscherin, deren Vorfahren seinen Brüdern seit 600 Jahren Schutz gewähren, haben ihn ermutigt aus seiner Verborgenheit hervorzutreten. Sein Programm umfaßt: Erklärung dunkelgebliebener heil. Schriften, dunkler Stellen in Talmud und Midrasch; Bloßlegung neuer Quellen; Bibelforschungen, Predigten, Kritiken, Lebensbilder berühmter Juden, Biographien österreichischer Kriegshelden, moralisch-politische Forschungen, jüdische Geschichte, didaktisch religiöse Gedichte, Gelegenheits- und Zeitgedichte.

Für dünne Heftchen von je 58 Seiten ein wahrlich überreiches Programm, das nicht ganz eingehalten werden konnte.

Das erste, wie auch die folgenden Hefte enthalten gediegene Beiträge der altrenommierten Lemberger Publizisten: Mohr, Fischmann, Schorr. Der hochverdiente Editor und Forscher Salomon Buber verdient hier seine ersten Sporen. Merkwürdig ist im ersten Hefte die Abhandlung: „אלמות שבלים בשדה ישרון" (Ährengarben auf den Gefilden Jeschuruns) von Mordechai David Strelisker aus Brody, welche unter anderem die Gründung einer hebräischen Sprachakademie projektiert, die berechtigt wäre, neue Ausdrücke nach Regeln, welche aus der Eigenart der hebräischen Wurzeln resultieren, zu schaffen. Ist aber das Projekt an sich nicht schlecht, so sind die von Strelisker eingeführten Neubildungen seiner eigenen Erfindung: דלוגרב = Telegraph, המעשינה לה כמו תוף = Maschine Lokomotiv, בִּנְמוּ־עֲדִי־עֲלֵיָה = Medaille, recht sonderbar und geeignet, Kopfschütteln hervorzurufen. Das erste Heft gehört fast ganz den Mitarbeitern. Der Redakteur selbst kommt in der Einleitung und dann erst hart am Schlusse zum Worte mit einer Predigt über Prediger und Schriftsteller. Dafür aber enthalten die übrigen Hefte bemerkenswerte Beiträge vom Redakteur. So bringt z. B. das zweite Heft aus der Feder Josef Kohns einen prosaischen, in ein Lobgedicht ausklingenden Nekrolog auf den berühmten Rabbi Hirsch Chajes, der kostbares Material zur Lebensbeschreibung dieses ausgezeichneten Gelehrten enthält. Das dritte Heft ist eigentlich eine Festnummer zur Feier der glücklichen Entbindung Ihrer Majestät der Kaiserin. Das hier enthaltene, vom Redakteur verfaßte hebr. Gedicht ist ganz im Psalmenstil gehalten: »Gebet Kohn-Zedeks in seiner Verzückung, als er vor seinem Gotte für die Königin seine Rede ausschüttete.« Hochbedeutsam ist ferner in demselben Hefte Josef Kohn-Zedeks Abhandlung: Makkal noam we-choblim (Sanfte und züchtigende Rute) über kritische Grundsätze beider Talmude in Halacha und Agada.

Nachdem Josef Kohn-Zedek die Herausgabe einer Monatsschrift mißlungen war, wandelt er den Meged Jerachim in ein Literaturmagazin um, eine Schatzkammer für hebräisches Schrifttum אוצר חכמה מכתב עתי המאסף: חקר לשונות קדומים, ביאורי כתבי הקדש, בקרת שני התלמודים ומדרשי חז'ל, קורות העתים, מליצה ושיר. Die Einleitung — Josef Kohn nennt sie פרוזדור, Vorhalle — enthält kluge und witzige historische Betrachtungen über Vorreden-Hakdamot, über Titel hebräischer Werke, welche so wenig zum Inhalte passen, ferner eine im Musiv- und Paitanimstil gehaltene Charakteristik der hebräischen Zeitschriften vom Meassef bis auf unsere Zeit. »Und es bereitete der Meassef in jenen Tagen der Lehre, der Weisheit und der heiligen Sprache großes Heil, und schritt wie eine Feuersäule vor dem Lager Israels und beleuchtete die Wege der Haskala ..... Der Meassef wurde seinem Volke entrafft, darüber wehklagte man im Himmel .... Plötzlich reiften die ersten Früchte der Zeiten an den Wasserströmen ..... Und der Lebensjahre der Erstlinge der Zeiten waren zwölfe«. In diesem Tone geht es fort bis zu Kohn-Zedeks unmittelbarem Vorgänger Meir Letteris, von dessen letzter Zeitschrift »Awne neser« es mit einem furchtbaren Calembourg heißt: וישא אותה . . . (bezieht sich auf Letteris Zeitschrift "צפירת תפארה", deren unmittelbare Fortsetzung die Awne neser bildeten) הלוי המאיר לעטרת שפת קדש ויכהן פאר במקדש שפת ירושלים שנתים ימים אלה תולדות עבר.

Den Schluß dieser großen, farbenprächtigen, 21 Seiten fassenden Einleitung, welche in Wirklichkeit eine großartige Abhandlung ist, bilden hochinteressante Bemerkungen über die Herausgabe hebräischer Zeitschriften in Galizien, welche noch heute aktuell sind. In Galizien, führt Josef Kohn-Zedek aus, kann nur ein Druckereibesitzer eine Zeitschrift herausgeben. Zudem sind die Mitarbeiter, vielbeschäftigte Rabbiner und Geschäftsleute, nicht imstande, regelmäßige, literarische Monatsbeiträge zu liefern. Deshalb war er ge-

zwungen, aus dem „מגד יהודים" einen „אוצר חכמה" zu machen. Sein neues Organ wird seinem Namen Ehre machen: „גדול יהיה כבוד הכתב הזה האחרון מן הראשון". Die Leser mögen sich nicht an den geringen Umfang des ersten Heftes stoßen. Die Zeitung werde sicherlich stetig wachsen. Hier werden Zeder, Sonne und Mond in den verschiedenen Phasen ihres Wachstums zum Vergleich herangezogen: „לזאת אם ראשיתו כצער, לבי יהיש עתידות לי כי אחריתנו כארז בלבנון ישגא". Der „אוצר חכמה" verspricht biblische und talmudische Exegese; talmudische Encyclopädie; Beurteilung der Gegenwart; religiöse Gedichte, welchen, wenn sie den drei Hauptbedingungen: Begeisterung, Einbildungskraft und gesundem Menschenverstand entsprechen, metrische Schwächen nachgesehen werden; theologische Abhandlungen, Zeitgedichte, wissenschaftliche Prosa, Übersetzungen aus fremden Sprachen, nach Art von Letteris und der Wilna'er Maskilim — nach Judenart — beschnitten und ganz in jüdischem Geiste. Zeit des Erscheinens: zwanglos; er hofft 3—4mal jährlich seinen Lesern kommen zu können. Leider war sein Optimismus wieder einmal grundlos. Der »אוצר חכמה« brachte es nicht einmal zu soviel Heften, wie der „מגד יהודים". Von 1859—1865 sind bloß 3 Hefte von je 150 Seiten — Josef Kohn nennt sie euphemistisch Jahrgänge — erschienen.

Der „אוצר חכמה" entfaltet bereits ein reicheres Programm. Der Redakteur denkt nicht mehr an bloße Sprachförderung, sondern behält sich auch Kritik der Zeiterscheinungen vor. Er beschränkt sich auch nicht mehr auf galizisch-österreichische Mitarbeiter, sondern zieht solche auch aus andern jüdischen Zentren, zumal aus Rußland (Gottlober, Ben-Jakob, Plungian, Zweifel) heran.

Die dritte journalistische Gründung Josef Kohn-Zedeks ist die Sammelschrift „היהודי הנצחי" (Der ewige Jude, Lemberg 1866, 4 H.) Er will hier die in verschiedenen theologischen Werken und Zeitschriften zerstreuten Berichte und Abhandlungen zur ältern und neuern jüdischen Ge-

schichte sammeln und herausgeben. Das erste Heft wird durch ein von Mattisjahu Rabener an den Herausgeber gerichtetes Gedicht eingeleitet, welches dessen Verdienste um Literatur und Aufklärung feiert: „אתה שלחת רוחך ויפיצו ענני אולת . . . אתה כהן לעולם בתוך היכל התושיה . . . אתה היית הראשון בארץ גאליציה, המבשר טוב לישראל בלשון ציון וירושלים".

Auch das zweite Heft leitet ein Lobgedicht auf Josef Kohn-Zedek ein, welches Mosche Jissachar Landau aus Lemberg (hier als der Grabowtzer Raw bekannt) zum Verfasser hat. Das Poëm feiert Kohn-Zedeks Großtaten. Er zeigte seinem Volke, wie sich »Tora« und Weisheit (חכמה) innig verbinden, er belehrte als Erster die Juden in hebräischer Sprache über Politik und Wissenschaft, er vereinigt getrennte Ehegatten, Eltern und Kinder, bringt verfolgten Glaubensgenossen Hilfe und errichtet „היכל עיז לנביונים, בית ועד לחכמים", um Geheimnisse der Tora aufzudecken und Weisheitsschätze bloßzulegen.

Während aber die ersten drei Hefte sich mit älterer jüdischer Geschichte befassen, enthält das vierte und letzte Heft bedeutsame Beiträge zur zeitgenössischen jüdischen Geschichte. Und so begegnen wir hier dem an Seine Majestät im Jahre 1848 seitens der ungarischen Rabbiner gerichteten Memorial: „לחזק את ברקי דת ישראל ולבונן את אשיותיה צרת בית יהודה בארץ בעהטען, dann dem Artikel „אשר מטו לפול בשנת התרכז הוא 1866 למספרם". Die Einleitung zu diesem Aufsatz enthält einen hochinteressanten Beitrag über das damalige Verhalten der Polen den Juden gegenüber, ferner Bemerkungen über das Lemberger Gemeindestatut, nach welchem auf 100 Gemeinderäte nur 15 Juden fallen. »Was frommt euch,« fährt der Bericht fort, »meint ein Judengegner, wenn wir euch Vertreter nach Verhältnis eurer Anzahl gewähren, habt ihr etwa 40 Leute, die euch im Gemeinderat vertreten können? Die Anzahl eurer Advokaten ist ja so beschränkt.« Darauf antwortet Josef Kohn-Zedek: „מה נשתנה עברי מנוצרי בדבר הזה? אם כל שמונים הכתורים אשר נבחרו משכנינו, דינא

גמירי ? האם כלם אדוואָקאטען ? האין בתוכם בעלי בתים ואומנים עושים במלאכה ? ובמה גדולה חכמת חרש אבן או הולם פָּעַם נוצרי מחרש אבן והולם פעם עברי ?"

Die Tendenz der letzten in zwanglosen Heften erscheinenden Zeitschrift Josef Kohn-Zedeks: "אור תורה" (4 Hefte: 1—3. Frankfurt am Main. 4. Heft. Lemberg 1874) ist gegen die Ultrareformer, zumal gegen die destruktiven Tendenzen von Josua H. Schorrs "החלוץ" gerichtet. Die Bestimmung des „אור תורה" heißt es in dem kurzen Programm auf der rosigen Umschlagsseite (Das große Programm in der Einleitung zählt 29 enggedruckte Seiten) des ersten Heftes, ist: Entfachen der Liebesglut in der Jugend für „תורה" und „חכמה"; Ausrottung von »Dorn und Distel« im Weinberge Israels; keine bloße Förderung der hebr. Sprache, sondern Pflege der Toraflamme, Verhüten ihres Erlöschens; keine Zeitungsneuigkeiten, sondern Geschichtskritik, um den gewaltigen Arm zu offenbaren, welcher begonnen hat uns zu helfen, aber auch den noch immer nicht erschlafften Arm unserer Feinde; Kontrolle der Tätigkeit der Rabbiner und Kantoren, sowie auch der jüdischen philantropischen Gesellschaften; Gedichte ausgezeichneter Dichter, aber nur zum Preise Israels, und nur in der Beilage. Wozu neue Sänger, wenn die alten Sänger Ben-Gabirol und Jehuda Halevy zum Tempel hinausgejagt werden? Diesem Programme gemäß enthält der „אור תורה" neben polemischen, religionswissenschaftlichen und historischen Artikeln, neben der gewissenhaften Aufzählung aller Glaubensgenossen zu Teil gewordenen Auszeichnungen, auch eine Aufzählung der sich stets erneuernden jüdischen Leiden. In chronologischer Ordnung, nach Tagen und Monaten, setzt uns Josef Kohn-Zedek den blut- und jammerreichen jüdischen Kalender vor, wobei er sich besonders gründlich über die Judenmetzeleien von 1648 und die Schicksale der galizischen Juden von 1848 an ausspricht.

Der „אור תורה" zerfällt in zwei Teile. Dem reinwissenschaftlichen ist ein zweiter ausschließlich aktuellen Zeitfragen gewidmeter Teil „אור ישראל" beigegeben, den Josef Kohn-Zedek in Gemeinschaft mit seinem Sohne David (geb. 1848), der ihm bereits seit 1866 erfolgreiche Mithilfe leistete, herausgab. Die zweite Aufschrift dieses Teiles: ספר זכרון, לבני ישראל למשמרת, פועל פעל ביטינו, לשבט ולחסד בכל ארצות פזורנו. לבען דעת בכל הארץ כי זה משיחנו קיוו ונקוה לו, עוד לא בא. שנת גאולה תהיה לנו: ורק בטראה הקשת בתוך הענן ליהודים אורה, כי ד' אמר לשכון בערפל עד עמוד הכהן לאורים ולתומים ואור לו בציון" ist in mancher Hinsicht Zionismus vor Pinsker und Herzl. Auch hier behandelt Kohn-Zedek mit Vorliebe das Verhältnis der galizischen Juden zu den Polen. Im Allgemeinen billigt er das einige Vorgehen von Juden und Polen, beklagt aber bitter die Judenfeindlichkeit der damaligen polnischen Presse. Charakteristisch ist in dieser Beziehung der Aufsatz: »Gesetzgeber und Zeitungsschreiber« im 3. Hefte. Josef Kohn reproduziert hier eine merkwürdige Äußerung Kaiser Josephs II. über das Verhältnis der galizischen Juden zu den Polen und Ruthenen: Galizien beherbergt Polen, Ruthenen und Juden. Der Pole ist sehr stolz, der Ruthene sehr unwissend, der Jude sehr scharfsinnig; deshalb lebt auch einer auf Kosten des anderen. Geht aber einmal den Ruthenen das rechte Licht auf, dann zerbricht der Stolz der Polen, die Juden machen sich frei und werden das Zünglein an der Wage, falls ihnen aus ihrer eigenen Mitte keine Verräter erstehen. Erwähnenswert ist in diesem Aufsatze noch die Erzählung einer Episode aus einer Sitzung des österreichischen Reichsrates in jenem Jahre (1874), deren Helden die jüdischen Abgeordneten Mises und Mendelsburg waren. Der erste klagte über die Vernachlässigung der deutschen Sprache in den galizischen Schulen. Darauf Mendelsburg aus Krakau: Sind etwa die Juden verpflichtet Deutsche zu sein? Ist die polnische Sprache gegen die mosaische Religion? Gibt es etwa keine

Juden in Frankreich und England, die gar kein »Deutsch« kennen? Ich bin Jude, hänge aber nur an der polnischen Sprache! Die Polen sind keine Judenfeinde, sie müssen es aber werden, wenn wir einen Staat im Staate bilden und zu sehr am Deutschen hangen. Josef Kohn vermittelt: Wir sollen das Polnische pflegen, aber auch das Deutsche nicht vernachlässigen. Wir sind Freunde der Polen, man kann ihnen aber nicht den Vorwurf ersparen, daß sie den Juden gegenüber nicht aufrichtig vorgehen.

Die gediegensten, umfangreichsten Artikel im „אור תורה" stammen vom Redakteur. Er mußte ja selbst sein eigener fleißigster Mitarbeiter sein. In seiner Einleitung, in welcher er sich über Jehoschua Heschel Schorrs destruktive Wirksamkeit, sowie über das Los der hebräischen Autoren weit und breit ausspricht, stellt er seinen Mitarbeitern erst dann Honorar in Aussicht, wenn die Abonnentenzahl die Ziffer 600 überschritten haben werde. Durch die Auszahlung von Honorar werde das Niveau der einzelnen Beiträge sich heben. „וביודעם כי גם בעו"ה יש שכר לפעולתם יבחרו משוכרא דשיפרא ולא בן הבא בידם . . . כי אין להאשיר הפצי כי אם להעשיר".

Die größte Tat Josef Kohns aber, die, welcher er seinen Ruhm in der ganzen jüdischen Welt verdankte, war die Herausgabe der Wochenschrift „המבשר" mit der Beilage „הנשר"; kennt man doch in jüdischen Kreisen heute Josef Kohn schlechthin nur als den „בעל המבשר". Es war aber auch eine Tat beispielloser Aufopferung und Ausdauer durch fast 6 Jahre — vom 12./6. 1861 bis 15./11. 1866 — ohne Subvention, ohne eigenes Kapital, ein politisches Wochenblatt in hebr. Sprache herauszugeben. Denn der „המבשר" war das, was der „המגיד", der bedeutend früher zu erscheinen begann, nicht war, was sogar die bis תרס"ו erschienene „הצפירה" Nahum Sokolows auch noch nicht war: das erste hebr. Wochenblatt, welches mit weitem, freiem Blick auf das Weltganze, voll Temperament und Freisinn über innere und äußere Politik, über

die österreichischen Wirrnisse, über die polnische Insurektion, die Politik der Tuilerien in den süßen Lauten eines Jesaias und in kasuistischen Wendungen von „אביי" und „רבא" sprach. Um sich aber vom „המבשר" eine treffende Vorstellung zu machen, reicht eine bloß literarische Würdigung, wie eine solche übrigens in der Beilage zu Nr. 15 der „הצפירה" vom Jahre 1904 versucht wurde, nicht hin. Wir müssen vielmehr, um unsern Zweck zu erreichen, einen kurzen Spaziergang durch manche Jahrgänge des „המבשר" machen und bei den charakteristischen Partien kurz verweilen. Die erste Nummer des „המבשר לנליציען מכתב עתי לבני ישראל, מכל הדברים הנעשים והמתחדשים על פני תבל" nennt zwar auf dem Titelblatte Abraham Jicchak Menkes als Herausgeber. Das Umschlagsblatt des ersten Jahrganges aber enthält schon den Vermerk: „נעריך בכל ושמור ממני יוסף כהן צדק". Das Programm verspricht: Jüdische und allgemeine Neuigkeiten; Berichte über den Zustand der Juden im heiligen Lande; judaistische Abhandlungen; Verordnungen der Behörden. Letztere sollten in deutscher Sprache, mit jüdischen Lettern gedruckt werden. Die Aufschriften der Leitartikel sind von der ersten bis zur letzten Nummer schreiend, aufregend, antithetisch, calembourisch, sprachwitzelnd, an Bibel-, Talmud- oder Midraschverse anlehnend. Die ersten Leitartikel: „קדמוניות התבוננו־נצח ישראל ותורתו" handeln vom Nutzen der Geschichte, zumal in hebräischer Sprache, von der Ewigkeit Israels. Der Leitartikel: „רסיסי דמעה אשר הורידה שפת־ציון על שומטות ציון, וישימם המבשר לגולי ציון בנאדו" mutet wieder vorzionistisch an und beginnt jeden Satz mit dem Worte Zion: „ציון המציונת נמזרח שמש עד מבואו — ציון! עיר אברהם, יצחק וישראל קוו כי תהי חלקם נחלם בניהם"...; zum Schluß die tröstliche Nachricht: der „המבשר" werde die Tränen Zions in seinen Schlauch senken. Daß aber dieser Zionismus bloß literarischer Natur war, beweist gleich der nächste Leitartikel: „יאהבת לארץ מולדתך כמוך" (Liebe dein Heimatland, wie dich selbst), der von den galizischen Juden österreichischen Patriotismus

fordert. Bisher verrät Josef Kohn-Zedek auf jeden Schritt den Anfänger. Von Nr. 14 an verspricht er einen neuen Kurs einzuschlagen: aktuell zu werden. Unter den wissenschaftlichen Beiträgen des ersten Jahrganges ist eine Populärgeschichte Polens hervorzuheben. Auch im „המבשר" nimmt Kohn-Zedek die Gelegenheit wahr, das Verhältnis zwischen Juden und Polen einer Kritik zu unterziehen. So führt er z. B. in der Nr. 7 vom 13/2. 1863 folgendes aus: 1848 beginnen die Juden sich als Söhne ihres Vaterlandes zu fühlen. Auch die Polen beginnen die Juden Brüder zu nennen. 48 Polen kommen in Galizien auf 57 Ruthenen. Die Juden sind also das Zünglein an der Wage. Nun, fährt Josef Kohn fort, mit einer Anlehnung an eine bekannte Stelle in Jesaias, ergreifen 10 Polen den Rockzipfel eines Juden und sprechen: Lehne deine Hand auf das Haupt unseres Erwählten, an welchem unsere Seele Gefallen findet. Und doch halten im Lemberger Magistratsausschuß die Herren Armatys, Rajski und Jabłoński judenfeindliche Reden. Ein Glück noch, daß die Juden Landesberg, Kolischer, Hönigsmann und der edle Christ Rodakowski ihnen heimgeleuchtet haben. In derselben Nummer bespricht Josef Kohn den polnischen Aufstand und prophezeit ihm keinen Erfolg. Polenfreundlich ist der Leitartikel von Nr. 34 vom 4/9. 1863. („הארץ או הקרץ" — Land oder Leid.) Es ist das eine wahre Lobhymne auf die Heldentaten der polnischen Insurgenten. Ebenso der Leitartikel Nr. 41 vom 13/11. 1863. „עת לדבר" — die Zeit des Schweigens ist vorbei — die Zeit des Redens ist da. Die polnische Frage ist jetzt, da die Tuilerien ihr Verhalten geändert haben, zur europäischen Frage geworden. Die Beilage zum „המבשר" — „הנשר" enthält talmudische und biblische Exegese, Kritik, Linguistisches, Geschichte der Juden, Biographien verdienter Juden (S. 142, 1863. Biographie von Berek Joselowitsch), Biographien berühmter Nichtjuden, Naturwissenschaftliches, Geographisches, anziehende Erzählungen, Freundschaftsschreiben, moralische

Gedanken — דברי המעריך לקוראי — herzerquickende Korrespondenz des Redakteurs an die Abonnenten. — Am reichhaltigsten ist die Rubrik שירים Gedichte — da uns Kohn kein einziges Lobgedicht auf den הנשר schuldig bleibt. Dann findet man hier sehr viel Gediegenes von Keller, Rall, Sperling, Strelisker, Rabener. Der letzte druckt hier seine klassischen Übersetzungen aus Byron, Sperling Übersetzungen von Dr. Rapaports Gedichten, ebenso viele Original-Gedichte. Dem Jahrgange 1863 schließt Kohn ein Beiblatt mit den neuesten politischen Nachrichten an: „הליכות עולם דברי הימים ממלחמות 1863 מראשית ועד אחרית שנה עם הוספות אור לנתיבתי נר לרגלי ההולכים הליכות עולם בידעם קורות ימים ראשונים אדני קורות הימים האחרונים". Das Blatt kommt nicht über die neunte Nummer heraus. Im Jahre 1866 sucht Kohn dasselbe Blatt in einer erneuerten, auf die gesamteuropäische Politik zugeschnittenen Form, herauszugeben, aber auch jetzt ohne Erfolg. Mitte November 1866 hört der „המבשר" ganz zu erscheinen auf.

Jetzt einige Bemerkungen über Stil und Tendenz bei Josef Kohn-Zedek.

Sein Stil ist das Naivste, Erquickendste auf der Welt. Nein, seine Sprache widerspiegelt nicht das sogenannte wirkliche Leben, schmiegt sich nicht an das Leben des Tages und dessen Bedürfnisse an. Aber Kohn-Zedek lebt in Bibel und Talmud, in Midrasch und Peruschim, in Poskim und Pijjutim. Er, der Träumer des Ghetto, lebt in einer Traumwelt — und für diese Traumwelt ist gerade der Melizimstil der passendste. Und so ist es nicht lächerlich, sondern rührend, wenn er, um den Tod des österreichischen Kriegshelden Radetzky zu beklagen, der berühmten Zionide des Jehuda Halevy den Ton entlehnt. אלי עסטרייך ובנותיה. כמו יולדה בחבליה וכאשה הגורת שק על בעל נעוריה" — oder wenn sein Entrüstungsschrei über Jehoschua Heschel Schorrs „ההלוץ" an das Jubellied erinnert, mit welchem die jüdischen Frauen die heimkehrenden Helden Dawid und Saul begrüßten: „הכה טיטוס באלפיו והעשיל שור ברבבותיו". Daß aber

Kohn-Zedek auch die modernsten hebräischen Versmaße meisterhaft zu behandeln versteht, mögen die vielen Gedichte beweisen, in welchen er das, was sein Herz am meisten bewegt: seine Zeitschriften, charakterisiert.

Ja, Josef Kohn-Zedeks Stil beschränkt sich nicht auf Melizoth; diese bilden nur eine Seite seines Stiles: seine poetische Prosa, den Ausdruck seiner seelischen Erregung. Er ist in vielen Abhandlungen, zumal in seiner Zeitschrift „אור תורה" jener einfachen, klaren, leicht mussierenden, halb rabbinisch, halb im לשון צח gehaltenen, hebräischem Prosa fähig, wie sie etwa Franz Delitzsch an Rapaport rühmt.

Besonders hervorzuheben ist die Tendenz von Josef Kohns Zeitschriften. Hier sehen wir eine regelrechte Evolution. Er beginnt mit Preis und Förderung der hebr. Sprache. Aber schon in seiner zweiten Zeitschrift will er besonders auf das Leben Einfluß nehmen. In seiner dritten und vierten Zeitschrift findet seine Liebe zum ganzen Judentum besonders starken Ausdruck. Zugleich sehen wir den Keim einer Tendenz, die Judenemanzipation nicht als das Ende der Erlösung anzusehen, sondern dieselbe auch politisch auszubauen, ohne ihr auch nur im mindesten irgend eines der religiösen Güter zu opfern. Wir können also mit gutem Fug und Recht Josef Kohn-Zedek einen Pfadführer und Wegweiser der hebräischen Publizistik der Gegenwart nennen. Josef Kohn-Zedek ist ein Idealist. Nicht das Erreichte gereicht dem Strebenden zum Lobe, sondern das Gewollte, das Streben selbst. Trotz aller Enttäuschungen schreitet Josef Kohn-Zedek immer vorwärts, von einer Enttäuschung zur anderen, aber auch stets einen Schritt vorwärts. Er beschließt würdig die Führerepoche der galizischen Haskala, welche seit 1815 ganz Israel vorgeleuchtet hat. Was Josef Kohn-Zedek nicht erreicht, aber trotz allgemeinen Kopfschüttelns und hämischer Verdächtigung erstrebt hat, das möge unser Ideal bleiben für alle Zukunft.

Notizen.

Zur Geschichte der Juden in Hamburg trägt Einiges bei Ernst Baasch in seinem Heft »Der Einfluß des Handels auf das Geistesleben Hamburgs« (Pfingstblätter des Hansischen Geschichtsvereins V) Leipzig 1909. Er betont den Einfluß der Portugiesen und zitiert im Gegensatz zu einer Bußpredigt von 1719, die die Juden als frech schmäht, das Urteil eines früheren Geistlichen Schupp († 1661), daß der portugiesische Jude sich oft »in Handel und Wandel ehrlicher und aufrichtiger erweise als mancher Christ.« F. Liebermann.

In der Monatsschrift Jahrg. 1904, S. 604 ff. kommt A. Epstein zu dem Resultate, daß die Wormser Thorarolle auf Hirschpergament mit ספר רבי מאיר nicht identisch ist, und daß R. Meir aus Rothenburg sie nicht geschrieben hat. Das letztere bezweifelt auch bereits Auerbach in seiner Geschichte der israelitischen Gem. Halberstadt (Halberstadt 1866) S. 184 und führt ebenfalls den von Epstein gebrachten Einwand an, daß das alte Wormser Minhagimbuch jene Thorarolle als aus Eger stammend bezeichnet. Einen zweiten Einwand bringt Auerbach im Namen seines Lehrers R. Koppel. Die besagte Thorarolle habe am Anfange jeder Kolumne ein ו, und das perhorresziere R. Meir aus Rothenburg (vgl. Mordechai קטנות הלכות g. Ende, Hagahoth Maimunijoth zu Maimonides הלכות ספר תורה VII, 10, wo dieser Brauch dem Schreiber R. Leontin aus Mühlhausen, einem Zeitgenossen R. Meirs, zugeschrieben wird). Auerbach erzählt noch, daß sein Lehrer R. Löb Karlburg (st. 1835 in hohem Alter, vgl. Geiger, Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie I, 126) es für wahrscheinlich hielt, daß die Thorarolle von Eger nach Worms durch R. Meir aus Eger gebracht wurde, den R. Jacob ha-Lewi einst in dessen Laubhütte besuchte, wie von ihm im Maharil הלכות לולב berichtet wird. Beide seien gleichzeitig in Worms gewesen. Später habe man R. Meir aus Eger mit R. Meir aus Rothenburg verwechselt, da der letztere in Worms begraben sei. Das ספר רבי מאיר sei mit R. Meir aus Eger in Beziehung zu setzen. Wer es geschrieben habe, das sei ungewiß. Louis Lewin.

Die Identität der Familien Theomim und Munk haben die Herausgeber der »Jüdischen Privatbriefe aus dem Jahre 1619«, die Herren Alfr. Landau u. Bernhard Wachstein, durch eine Reihe glücklicher Kombinationen[1]) tadellos festgestellt. Einige handschriftliche Notizen, die mir vor einiger Zeit bekannt geworden sind, bilden gewißermaßen einen urkundlichen Beleg für diese Feststellung. Sie rühren von der Hand des Prof. Eduard Munk her und finden sich in einer hebr. Bibel[2]), die ihm gehört hat und jetzt das Eigentum seines Schwiegersohnes, des Herrn Eduard Caro in Glogau, ist. Den Auftrag zur Niederschrift gab ohne Zweifel Raphael Löbel Munk, der Vater Eduard Munks. Jedenfalls fällt durch sie ein ungeahntes Licht auf die Nachkommenschaft Israel Theomims, des ältesten Sohnes des Metzer Rabbiners, R. Jona Theomim, über den bisher nur lückenhafte Nachrichten bekannt geworden sind[3]). Selbst die Inschrift seines Grabsteines, die seit nahezu 180 Jahren an einer leicht zugänglichen Stelle gedruckt vorliegt, ist, so viel ich sehen kann, unbemerkt geblieben. Epitaphia quoque sua fata habent.

Die Notizen aber besagen folgendes: »Als 1813 die Stadt [nämlich Glogau] belagert wurde, zerschmetterten und zerstörten die

[1]) Vgl. Jüd. Privatbriefe S. IX. 4 51. 67, N. 2 u. 83, N. 3 u. unten S. 368. Die Umkehrung der Gleichung ist jedoch, wie bereits Landau u. Wachstein bemerken, nicht berechtigt. Keineswegs gehören alle Munks zur Familie Theomim.

[2]) Es ist die Leipziger Ausgabe, die 1756 bei Bernh. Christ. Breitkopf erschienen ist. Die Notizen stehen darin unter der Überschrift: »Grabschriften unserer Vorfahren« auf dem letzten Blatt hinter dem Verzeichnis der Haftarot. Ich gebe sie in der folgenden Darstellung nach der chronologischen Reihenfolge, in der sie zweifellos in der Urschrift gestanden haben. Prof. Munk hat die beiden Grabschriften, die für ihn das wichtigste Stück der Überlieferung waren, an die Spitze gestellt.

[3]) Was wir bisher von ihm wissen, hat zuletzt A. Freimann in der von ihm besorgten neuen Ausgabe des ס' תקע שופר von Jechiskija Josua Feiwel Theomim (Sonderausgabe aus der Festschrift zum 70. Geburtstage Harkavys) S. 2 ff., vgl. ZfHB XIII (1909), S. 66 ff., und zwar, so viel ich weiß, sorgfältig zusammengestellt.

Soldaten alle jüdischen Grabsteine, und heute hat der vornehme Herr Vorsteher, R. Raphael Löb b. Jesaia Munk, Enkel des hier begrabenen hochgeehrten Mannes, in seiner Opferfreudigkeit dieses neue Denkmal am Grabe seines Urgroßvaters zur Ehre seiner Vorfahren errichten lassen am . . . . . 1817«[1]).

Raphael Löbel Munk gehörte um die Wende des neunzehnten Jahrhunderts zu den angesehensten Männern seiner Vaterstadt. Während der schweren Heimsuchungen, die die Glogauer in der Franzosenzeit nach der Eroberung der Festung zu erdulden hatten, wählte man ihn 1806 in die Kommission, die den Ratsherren zur Wahrnehmung des allgemeinen Wohles und der Gerechtsame der Stadt zur Seite stehen sollte[2]). Bei der Einführung der Städteordnung wurde er im Februar 1809 zum stellvertretenden Mitglied der Stadtverordneten-Versammlung gewählt und trat am 17. August desselben Jahres als ordentliches Mitglied in die Versammlung ein. Im Jahre 1811 berief ihn das Vertrauen seiner Mitbürger zum zweiten Mal in dieses Ehrenamt[3]). Auf den neuen Grabdenkmälern, die er für seine Ahnen errichten ließ, erhielt das seines Urgroßvaters folgende Inschrift:

פ ט

פ"ם הרבני מוהר"ר ישראל בהרב הגאון מוהר"ר יונה זצ"ל ממשפחת תאומים
הלך למנוחה ביום ש"ק י"ב תמוז תס"ה לפ"ק
על ההרים אשא נהי ובכי רבה
אילל ילל ואבכה יען היתה סבה
פתאום בארץ נפלה להכבה
ונר ישראל כבה.

Sie liest sich wie eine zweite, etwas kürzere Fassung der Ur-

[1]) In der Aufzeichnung Ed. Munks lautet sie wie folgt: בישנת תקע"ג באשר באה העיר במצ"ק שברו והישחיתו אנשי המלחמה את כל מצבות קברי ישראל והיום התנדב האלוף הקצין פ"ם כהו"ר רפאל ליב בכ"ה ישעי' בינק נהד(!) הנכבד הטמין פה והקים המצבה החדשה הזאת על קבר אבי אבי אביו זקנו לכבוד אבותיו יום . . . . . תקע"ז לפ"ק. Schon die Lücke, die für das Datum des Jahres 5577 sich findet, beweist, daß Prof. Ed. Munk die ihm vorliegende Urschrift nicht mehr entziffern konnte. Die dem Namen des pietätvollen Mannes vorstehenden Titulaturen machen es wahrscheinlich, daß er, wie ich im Text vermute, die Tatsache von einem andern hat notieren lassen.

[2]) Berndt, Gesch. der Juden in Glogau, S. 99. Vgl. auch meine »Mitteilungen aus Salomon Munks nachgelassenen Briefen« im Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Lit. Bd. II (1899), S. 152, Anm. 1.

[3]) Berndt a. a. O. S. 109 f.

schrift, vermutlich darum, weil im Laufe der Zeit die Lesbarkeit der Inschrift auf dem ersten Denkmal Schaden erlitten hatte. Was aber auf dem im Jahre 1813 **vernichteten ersten** Denkmal gestanden hat, wissen wir aus einer etwa hundert Jahre früher angefertigten Abschrift, die ohne Zweifel von dem Pastor Chr. Theophil Unger[1]), dem »begeisterten Sammler für jüdische Bibliographie«, herrührt und von dem Hamburger Pastor Joh. Chr. Wolf im 4. Bande seiner berühmten Bibl. Hebr. S. 1215 mitgeteilt ist. Sie hat folgenden Wortlaut:

על ההרים נשא נהי ובכי רבה
ילולי יליל ויבבה[2]) יען היתה סיבה
פתאום בארץ נפלה שלדבה ונר ישראל כבה
ה״ה הרבני מוהר״ר ישראל בדגאון מוהר״ר יונה ז״ל
הלך למנוחה י״ב תמוז ואנן לאנחה נעזבה
ונבלע בארעא האי שופרא חשובא[3])
ביום ב׳ י״ד תמוז[4]) תס״ה לפ״ק.

Das andere Grabdenkmal ließ er mit folgender Inschrift versehen:

פ״ט
דתירני מו״ה ישעי׳ במו״ז ישראל פו״מ דקהלתנו ב׳ בעה״מ כפר קיקיון דיונה
ממשפחת תאמים הלך לעולמו ט״ז אב[5]) תצ״ג לפ״ק.
מה לנו להרבות בשבח דהאי גברא הטמון פה הרי כל המציל נפש אחת מישראל
כאלו קיים וכו׳ ומרוב השתדלוהו דציל כמה נפשות מישראל.

Darauf bezieht sich dann die Schlußbemerkung:[6]) »Auch dieser Stein wurde von R. Raphael Löb b. Israel Munk, dem vornehmen Obervorsteher, dem Enkel des hier Begrabenen, errichtet in seinem Eifer für die Ehre seiner Vorfahren, die im Staube ruhen.«

---

[1]) Über Unger (st. 16. X. 1719) vgl. H. B. XVII, 88, Steinschneider, Katalog der hebr. HSS. der Hamburger Stadtbibl. S. VIII. 147 u. meine Abhandl. »Eine Sammlung, Fürther Grabschriften« S. IX.

[2]) So ist wohl zu lesen statt ויבכה im Text. Vgl. b. Rosch ha-Schanah 33b f.

[3]) חשובא ist offenbar ein Schreibfehler. Die Wendung aus Ab. sara 24a.

[4]) טמוז תש״ה sind offenbar Schreibfehler. Die Munk'sche Abschrift und die Totenlisten haben übereinstimmend תס״ה.

[5]) Abweichend hiervon haben die Glogauer Totenlisten übereinstimmend das Datum כ״ה.

[6]) Sie lautet im Urtext: גם האבן הזאת הוקם ע״י האלוף הקצין פ״מ כ״ה רפאל ליב בן כ״ה ישעי׳ מונק ז״ל נכד הנקבר פה כי קנא לכבוד אבותיו הצדיקים אשר בארץ הטה.

Aus diesen steinernen und einigen papierenen[1]) Resten wissen wir nunmehr etwa folgendes über den Lebensgang und die Nachkommenschaft R. Israel Theomims. In den nationalen Studien war er wohl bewandert, wenn er auch niemals ein rabbinisches Amt, wie seine Brüder, Isaak Maier und Josua Feiwel[2]), bekleidete. Nach dem Tode des Vaters, 16. April 1669, ließ er dessen Buch in Amsterdam drucken und schrieb ein Vorwort dazu. Später zog er wohl nach Posen[3]) und siedelte von dort nach Glogau über. Hier war sein Schwager, R. Abigedor b. Schneior, Rabbiner[4]), und hier kam auch er

---

[1]) Ich habe das Aktenstück A. A. II 21b des Breslauer Staatsarchivs und die Totenlisten der Glogauer Gemeinde benutzt. Es sind der letzteren, im Besitz des »Heiligen Stifts« daselbst, zwei vorhanden: 1. ein Folioband, angelegt von Michael, dem Beamten der חק (st. So., 7. Schebat = 23. Januar 1820) im Auftrage des Vorstandes der Brüderschaft am (9. Schebat =) 19. Januar 1796 und fortgeführt von dessen Amtsnachfolger Selig b. Isaac Caro (gest. 25. Tischri = 1. Oktober 1850). Er enthält eine chronologische Übersicht der von 1710—1850 alljährlich Verstorbenen und als Einführung dazu einige (13) Daten aus früherer Zeit auf 25 Bl., dann ein Verzeichnis der in den 51 Gräberreihen des Friedhofes Beerdigten auf (12) + 52 Bl. Das Blatt hinter dem Titelbl. und 6 Bll. am Ende sind unbeschrieben. 2. Ein alphabetisches Register dazu, das die Namen in zeitlicher Reihenfolge aufzählt und die Gräberreihe anzeigt, in einem Oktavband. Beide Register sind mit anerkennenswerter Sorgfalt geführt. Das zweite scheint ganz von der Hand Selig Caros herzurühren.

[2]) Vgl. Freimann a. a. O.

[3]) Die alphabetische Totenliste nennt ihn schlechtweg R. Israel Posner, während er im Folioband מ״ו ישראל בהרב הגאון מ׳ יונה heißt. Auch der Lissaer Zweig der Familie, die Ahnen des Danziger Rabbiners, des Verfassers des כפר בית מאיר, nannten sich Posener. Vgl. L. Lewin, Gesch. d. Juden in Lissa S. 218 ff., 334, 380. Übrigens erhielt Israels Bruder, Isaak Meir, 1685 eine ehrenvolle Berufung zum Rabbinat in Posen, die zwei Jahre später für null und nichtig erklärt wurde. Vgl. die von Buber in seinem קריה נשגבה S. 43 nach Abschriften, die ihm Ph. Bloch aus den Posener Gemeindebüchern verschafft hat, veröffentlichten Urkunden. Vielleicht bringen weitere Urkundenfunde einmal Licht in die dunkeln Vorgänge. In Lissa stammte auch die Familie Norden in weiblicher Linie von dem Metzer Rabbiner R. Jonah Theomim ab. Vgl. דעת קדושים S. 95, 102, 110 u. Lewin a. a. O. S. 333.

[4]) S. דעת קדושים S. 95, 102. Friedberg, לוחות זכרון, 2. Aufl. S. 90.

selbst bald zu hohem Ansehen. Etwa drei Jahrzehnte überlebte er seinen Schwager (st. 23. März 1675)[1]) und mehr als 11 Jahre seinen Sohn Samuel Feiwel, den Namensträger eines seiner berühmten Ahnen, der am (24. Nissan =) 19. April 1694 in Kremsier die letzte Ruhestätte gefunden hat[2]). Neues Glück wird ihm in der Familie seiner andern drei Söhne, die in Glogau ihre Heimat fanden, erblüht sein. Am Sonnabend, den (12. Tammus =) 4. Juli 1705 ging er zur ewigen Ruhe ein.

Von den in Glogau ansässigen Söhnen hieß der eine Nathan. Von ihm wissen wir nur, daß seine Frau Malka am (18. Tebeth =) 10. Januar 1738, sein Sohn Hirsch am (17. Nissan =) 4. April 1768 und seine Schwiegertochter Esther am (13. Cheschwan =) 5. Novemb. 1767 gestorben sind.

Von dem anderen Sohn Juda erfahren wir[3]), daß er »mit allem, was ihm in die Hände kam, handelte« und ziemlich bemittelt war.

Sie beide überragte an Einfluß und Ansehen der dritte Sohn Jesaia. Nach den Akten gehörte er zu den Rentiers und Particuliers, deren damals acht in der Gemeinde gezählt wurden. Angeblich, heißt es, lebe er von seinen Interessen, tatsächlich aber sei er ein Rechtsconsulent, wobei er viel Geld verdiene. So die Darstellung der den Juden wenig freundlichen Kommission, die mit der Aufnahme der Seelenzahl der Gemeinde betraut war[4]). In Wahrheit war er der Schtadlan oder rechtskundige Sachwalter, der die Interessen der Gemeinde und jedes ihrer Mitglieder bei der Obrigkeit wahrzunehmen und zu vertreten hatte. Offiziell gab es zwar in Glogau einen Beamten, der diesen Titel führte, damals nicht. Das Gemeindestatut vom (19 Tebeth =) 23. Dezember 1687 bestimmte vielmehr (Kap. 7, §. 2), daß der Monatsvorsteher verpflichtet sei, jedem Gemeindemitgliede als Rechtsbeistand im Verkehr mit der christlichen Obrigkeit zur Seite zu stehen. Jedoch sei der Vorstand befugt, auch ein geeignetes Gemeindemitglied mit dieser Aufgabe zu betrauen, und jedermann müsse ohne weiteres, wenn er sich nicht schwere Strafe, die der Vorstand nach seinem Ermessen festsetzen dürfe, aussetzen wolle, einen solchen Auftrag übernehmen[5]). Wie dringend nötig gerade damals, als der Rat der Stadt

---

[1]) Vgl. die Grabschrift bei Wolf Bibl. hebr. IV, 1215.

[2]) Vgl. Frankel-Grün, Gesch. d. Juden in Kremsier, I, S. 113, Anm. 2, wonach 1690 das Todesjahr wäre, und Kaufmann, letzte Vertreibung. S. 184, Anm. 9.

[3]) Bresl. Staatsarchiv AA II 21 b.

[4]) Bresl. Staatsarchiv a. a. O.

[5]) Der Passus lautet; מחוייב לילך להשתדל בשביל הסרנם [החורש]

erfuhr, daß die Seelenzahl der Gemeinde auf etwa 1200 Personen angewachsen sei, jeder, der seines Heimatsrechts nicht ganz sicher war, eines rechtskundigen Beistandes bedurfte, wird bei anderer Angelegenheit im Einzelnen nachgewiesen werden[1]). Jedenfalls erfahren wir so viel aus der knappen Nachricht, die wir auf dem Grabstein lesen, daß R. Jesaia mit heißem Bemühen und glücklichem Erfolge sich seiner Aufgabe unterzogen habe. Er starb am (25., nach anderer Nachricht[2]) am 16. Ab =) 6. August 1733. Von seinen beiden Söhnen wurde Notel, d. i. Nata, gest. (26. Tischri =) 13. Oktober 1762, der Vater des Jesaia, gest. (4. Elul =) 16. August 1798, dessen Sohn Raphael Löbel, gest. (2. Adar I =) 3. April 1832, eben derjenige war, der pietätsvoll die Grabsteine seiner Ahnen wiederherstellen ließ.

Was außerdem die Totenlisten über die Nachkommen Israel Theomims berichten, ist aus der nebenstehenden genealogischen Übersicht (auf S. 355) zu ersehen.

Nur die folgenden Mitglieder der Familie Munk ließen sich zwanglos in diesen genealogischen Rahmen nicht einfügen:

1. Freudel, Tochter des R. Veitel Munk, Frau des R. Jekuthiel b. Meir Sachs, gest. (29. Cheschwan =) 17. November 1732. Vielleicht war sie die Tochter des am 28. August 1724 verstorbenen Hotzenplotzer Rabbiners[1]).

2. Elkana b. R. Salomo Munk, st. (1. Tischri =) 27. September 1764.

3. Chajja, Frau des R. Juda Munk, Tochter d. Abr. Asch aus Posen, st. (24. Schebat =) 15. Febr. 1765.

4. Taube, Frau des R. Pinchas Munk, st. (29. Nissan =) 10. April 1774.

5. Raliche, d. i. Rahelchen, Witwe des R. Elkana Munk, st. (17. Schebat =) 3. Februar 1798, vermutlich die Witwe des sub 2 erwähnten.

6. Freude aus Rawitsch, Frau des R. Salomo Munk, st.

יחיד וכן ינזרו הקהל על איזה יחיד לילך בהשתדלות ומחוייב לילך היחיד כפי ציווי המנהיגים בקנס לפי ראות עיני המנהיגים. Die Statuten, die Berndt a. a. O. S. 45 nicht finden konnte, will ich demnächst in ihrem ganzen Wortlaut veröffentlichen.

[1]) Vgl. vorläufig Berndt a. a. O. S. 39 ff. u. meine Geschichte des Landrabbinats in Schlesien S. 11.

[2]) In den Totenlisten steht die Ziffer »25«, der neue Grabstein hat »16«.

[3]) Vgl. meine Mitteilung bei Graetz-Kaufmann, S. 384b, Anm

Jona b. Jesaia Theomim
st. 16. IV. 1669

Israel, st. 4. VII. 1705

- Samuel Feiwel, st. 19. IV. 1694
- Juda
- Jesaia, st. 6. VIII. 1733
  - Chajjim, st. 26. X. 1756
  - Channa, st. 6. III. 1734, verh. an Mose Theomim
  - Notel [Nata], st. 13. X. 1762
    - Leahchen, st. unverh. 11. V. 1777
    - Jacob, st. 26. IV. 1786, verh. mit Glückel b. Samuel, st. 5. IX. 1786
      - Nathan, st. 7. VII. 1792, verh. mit Freude, st. 22. II. 1782
        - Jekel, st. 3. XI. 1820
        - Feiwel, st. als Knabe 20. IV. 1796
        - Kathriel, st. 7. IV. 1843 in Beuthen a. O.
      - Isser, st. 3. IV. 1798, verh. mit Jentel, st. 11. IV. 1794
    - Jesaia, st. 16. VIII. 1798
      - Rickel, st. 24. I. 1812
    - Jona, st. 8. V. 1786
      - Raphael Löbel, st. 3. IV. 1832, verh. mit Rochisch, st. 15. VI. 1820
        - Eduard, st. 3. V. 1871
          - Agnes, verh. 9. I. 66 mit Eduard Caro
            - Georg Martin (Jizchak Mordechai), geb. 29. November 1867.
- Nathan, verh. mit Malka, st. 29. XII. 1738
  - Hirsch, st. 4. IV. 1768, verh. mit Esther, st. 5. XI. 1767

(7. Adar =) 1. März 1803, vielleicht die Schwiegertochter des sub 2 und 5 erwähnten Ehepaares.

Ebenso wenig habe ich bei dieser Umschau unter den Mitgliedern des Glogauer-Zweiges des Geschlechtes Theomim-Munk Zuverlässiges über die Vorfahren des berühmtesten Trägers dieses Namens, über Salomon Munk, der eine Zierde der Wissenschaft des Judentums geworden ist, ermitteln können. Die Namen seines Vaters (Eliëser Lippmann) und seines Großvaters (Samuel), gemeinhin für diese Zeit die sicheren Kennzeichen genealogischen Zusammenhanges, kommen während des 18. Jahrhunderts bei den Glogauer Munks nicht vor. Aus der Stammrolle[1]) der Glogauer Judenschaft, die, auf Grund des Juden-Gesetzes vom 11. März 1812, schon wenige Tage später, am 24. März, angelegt worden ist, scheint vielmehr hervorzugehen, daß sein Vater aus Lissa stammte, wo ebenfalls ein Zweig der Familie Theomim-Munk ansäßig war. Er kam wohl erst 1795 zum Antritt seines Amtes als »Schammes oder Beglaubigter« der Gemeinde nach Glogau und starb plötzlich bei einem Aufenthalt in Schlichtingsheim am (Purim Schuschan =) 11. März 1811. Die Eintragung über seinen Familienstand in der erwähnten Stammrolle hat folgenden Wortlaut:[1])

»Malcke Lippmann Munk, Witwe, geb. 13. April 1772. Kinder: 1. Amalie, geb. 23. April 1790. — 2. Charlotte, geb. 1. Juni 1796. — 3. Samuel, geb. 2. August 1801. — 4. Salomon, geb. 14. Mai 1805«. Dazu die besondere Bemerkung: »Die Witwe ist 17 Jahre hier. Ist die Witwe des verstorbenen Schammes und aus Lissa gebürtig.«

Der Prof. Eduard Munk, von dem die Nachrichten über seine Ahnen herrühren, benutzte sein Bibelexemplar aber auch nach der alten Vätersitte zur Aufzeichnung wichtiger Ereignisse aus seinem eigenen Leben. Auf der Rückseite des Blattes, dessen Inhalt bereits mitgeteilt ist, lesen wir u. a. von seiner Hand:

»Die Vermählung mit meiner geliebten Frau Ulrike geb. Bamberger war 22. Oktober 1840, כ"ה תשרי תר"א.«

[1]) Sie war mir, als ich 1899 Mitteilungen aus Sal. Munks nachgelassenen Briefen machte, — vgl. oben S. 350, Anm. 2 — noch nicht bekannt. Vgl. a. a. O. S. 153. Die Eintragung hat in der Stammrolle die Haushaltungsnummer 136 und die Personalnummern 413–417. Dadurch werden meine Angaben a. a. O. S. 153, Anm. 2 teilweise ergänzt und berichtigt. Das richtige Geburtsjahr Sal. Munks war übrigens trotz der Stammrolle 1803. Seine Mutter starb am (18. Ijar =) 7. Mai 1844. Vgl. den Brief a. a. O. S. 198.

»Meine gel. Tochter Agnes wurde geboren 3. Dezember 1842, ריח טבת תרג.«

Es folgt dann u. a. das Datum der Hochzeit dieser Tochter am 9. Januar 1866 und der Geburtstag seines ältesten Enkels Georg Martin (יצחק מרדכי) Caro, am 29. November 1867 (ב' כסלו תרכ"ח), desselben, der für den von unserer Gesellschaft herausgegebenen »Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums« die »Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit« schreibt und den ersten 1908 erschienenen Band seinem Großvater Eduard Munk gewidmet hat. Ein neuer Beweis für den alten Satz[1]) daß die »gelehrte Forschung immer wieder in ihrer alten Herberge Einkehr hält«. M. Brann.

[1]) b. Baba mez. 85a.

Besprechungen.

Die Abwanderung der Juden aus der Provinz Posen. (Denkschrift im Auftrage des Verbandes der deutschen Juden gefertigt von seinem ersten Schriftführer Justizrat Bernhard Breslauer. Berlin 1909. Druck von Berthold Levy, Berlin C.) — **Die Juden im Grossherzogtum Hessen.** (Im Auftrage der Großloge für Deutschland U. O. B'nei B'riss, bearbeitet vom Bureau für Statistik der Juden. Berlin 1909. Verlag von Louis Lamm) — **Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in München 1875—1905.** (Ein Beitrag zur Kommunalstatistik von Dr. Jacob Segall, herausgegeben vom Verein für die Statistik der Juden, E. V. München 1910. Verlag des Bureaus für Statistik der Juden, Berlin.)

Seit den letzten Jahrzehnten, in denen die Industrialisierung Deutschlands von Jahr zu Jahr immer mehr fortschreitet und die Zentralisierung des Handels und Verkehrs in den Großstädten zunimmt, hat die Binnenwanderung einen enormen Umfang angenommen. Aus einer vor kurzem für das Jahr 1909 veröffentlichten Statistik über den Quittungskartenaustausch aller deutschen Versicherungsanstalten ergibt sich, daß für dieses Jahr die Summe der zugewanderten und abgewanderten Personen, bezw. Lohnarbeiter über 16 Jahre sich auf mehr als vier Millionen beläuft, wiewohl die Binnenwanderungen innerhalb des Bezirkes einer Versicherungsanstalt dabei nicht in Erscheinung treten und außerdem die Statistik des Quittungskartenaustausches aus mancherlei Gründen nicht alle Arbeiter erfaßt. Der Wanderungsverlust, die Differenz zwischen Ab- und Zuwanderung von Arbeitern stellt sich am höchsten bei Schlesien mit 101 066, bei Ostpreußen mit 75 694, bei Posen mit 74 323, bei Westpreußen mit 65 430, bei Bayern mit 54 380 und Sachsen-Anhalt mit 51 591. Die größte Anziehungskraft haben Berlin und Brandenburg gehabt, die einen Wanderungsgewinn von über 115 000 Personen aufweisen, erheblichen Zuzug haben noch die Rheinprovinz, die Hansastädte, Westfalen und Hessen-Nassau zu verzeichnen.

Dem Zuge der Zeit sind auch die deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens gefolgt; meist nicht gebunden durch immobilen Besitz, haben sie ebenso wie die Arbeiter ihren Wohnsitz dorthin verlegt, wo sich ihnen eine bessere Existenzmöglichkeit bot; ihnen

wegen der geringen Bodenständigkeit einen Vorwurf zu machen hieße ihn auch gegen sehr erhebliche Teile der deutschen Bevölkerung nichtjüdischen Glaubens erheben, was aber nicht einmal von dem größten Parteifanatiker geschieht. Unter den Zeitläuften haben natürlich am meisten gelitten die östlichen Grenzprovinzen unseres Vaterlandes, die ohne Hinterland und meist ohne Industrie in der Entwicklung nicht gleichen Schritt mit den bevorzugteren Teilen Deutschlands hielten. Bei der Provinz Posen kommt noch zu, daß ihm ein eigentliches Handelsemporium fehlt und die Nationalitätsstreitigkeiten dort einen Charakter annahmen, der zum Teil den Handel unterband. Alle diese Ursachen führten zu der Abwanderung der Juden aus der Provinz Posen, die zum großen Teil dem Handel ergeben waren. Die Tabelle, die in der Denkschrift über die Abwanderung der Juden aus der Provinz Posen enthalten ist, zeigt, in welchem Umfange sich die jüdische Bevölkerung der Provinz Posen in fast allen Städten seit den 60. Jahren des vorigen Jahrhunderts bis zur Gegenwart verringert hat. Gemeinden mit stattlicher jüdischer Bevölkerungszahl, wie z. B. Schwersenz, Rogasen, Grätz, Rawitsch und andere sind zu Zwerggemeinden herabgesunken, und fast hat es den Anschein, als ob noch immer nicht der Tiefstand erreicht ist und die Entvölkerung der Provinz Posen von Juden ihren Fortgang nimmt. Die traurigen jüdischen Gemeindeverhältnisse der Provinz springen noch mehr ins Auge, wenn man sich die Tabelle B der Denkschrift ansieht, in der aus der Gesamteinwohnerzahl der Prozentsatz der jüdischen Einwohner in den Jahren 1849, 1885 und 1905 berechnet ist. Fast alle Städte, die Landstädte und die größeren und großen Städte, besonders aber die Stadt Posen, haben seit 1849 an Einwohnerschaft zugenommen oder sich auf der alten Höhe gehalten, der Prozentsatz der jüdischen Einwohnerschaft ist aber enorm gefallen; selbst die Stadt Posen, in der die Juden 1849 ein Fünftel der Bevölkerung bilden, weist im Jahre 1895 nur 10 Prozent Juden auf, ein Satz, der im Jahre 1905, wenn auch unter Einfluß der Eingemeindungen, auf 5 Prozent heruntergegangen ist. Der Prozentsatz der Abwanderung erhöht sich noch, wenn der Überschuß der Geburten über die Todesfälle mit berücksichtigt wird. Einen Anhalt über das Ziel der Abwanderung der Juden gibt die Denkschrift nur andeutungsweise; ihrem Verfasser dürfte das statistische Material gefehlt haben und gerade dieses würde es ermöglichen, die Gründe, die die Denkschrift über die Abwanderung der Juden aus der Provinz angibt, nachzuprüfen. So dankbar man dem Verfasser für die Aufrollung des historischen Bildes über die Entwicklung der jüdischen Einwohnerschaft in der Provinz sein kann, seine Gründe für die Abwanderung der

Juden aus der Provinz Posen und die Mittel für ihre Beseitigung sind keine zwingenden und werden ihre Verteidiger oder Gegner, je nach dem politischen Standpunkt, den man einnimmt, finden, wenn auch gesagt werden muß, daß ein jüngst erschienener Aufsatz von Wassermann in einer politischen Revue fast zu denselben Folgerungen kommt, wie unsere Denkschrift.

Das Großherzogtum Hessen hat auch eine starke Abwanderung der Juden nach den Großstädten und Industriezentren aufzuweisen, die aber nicht den Umfang derjenigen aus der Provinz Posen erreichte. Nach den statistischen Angaben des vom Bureau für Statistik der Juden herausgegebenen Bücher »Die Juden im Großherzogtum Hessen« belief sich die Zahl der Juden im Jahre 1822 auf 19530, stieg dann bis zum Jahre 1849 auf das Maximum von 28000, um bis zum Jahre 1905 auf rund 25000 herabzugehen. Vom Jahre 1822 bis 1905 innerhalb eines 83jährigen Zeitraumes lassen sich drei Perioden unterscheiden; in der ersten bis zum Jahre 1849 reichenden vermehren sich die Juden erheblich stärker als die sonstige Bevölkerung, dann folgt ein Zeitraum von 12 Jahren, in dem das Wachstum der Juden gleichen Schritt mit der übrigen Einwohnerschaft hält, während in der dritten mit dem Jahre 1861 beginnenden Periode die Zahl der Juden absolut und relativ abnimmt. Die Verschiebung, die eingetreten ist, wird klar am besten durch folgende Prozentzahlen: Während die sonstigen Religionsgemeinschaften des Großherzogtums von 1849 bis auf 1905, sich um 50 Prozent vermehrten, haben die Juden sich um 12 Prozent vermindert. Der Hauptgrund für den Rückgang der jüdischen Einwohnerschaft in Hessen ist in der Abwanderung, wie in Posen, zu finden, der eine gleich starke Zuwanderung nicht gegenübersteht. Der Gesamtverlust der Juden durch Wanderung beläuft sich vom Jahre 1867 bis 1905 auf 9278 Personen. In der Hauptsache haben die Abwandernden sich nach anderen deutschen Bundesstaaten, insbesondere nach Preußen und hier wiederum nach dem nahen Handelszentrum Frankfurt am Main, sodann aber auch nach Berlin und dem rheinischen Industriegebiet gewendet. Infolge der Binnenwanderung ist aber auf dem platten Lande eine vollständige Entvölkerung von Juden eingetreten. Die Zahl der Orte mit weniger als 10 Juden ist von 67 auf 102 gestiegen, die Zahl der Orte mit 30 und mehr Juden von 309 auf 176 gesunken. Die moderne Entwicklung und die Konzentration haben es zuwege gebracht, daß im Laufe des 19. Jahrhunderts die Klein- und Mittelgemeinden an Boden verloren, während die Zahl der Großgemeinden von 4 auf 7 gestiegen ist und die jüdische Bevölkerung in ihnen von 3797 auf 10328 zugenommen hat. Trotzdem sind die abnormen Verhältnisse im Groß-

herzogtum Hessen noch nicht so weit vorgeschritten, wie in Preußen, wo im Jahre 1905 bereits 64,96 Prozent aller Juden in Städten mit mehr als 500 jüdischen Einwohner lebten gegen 41,46 in Hessen. In unserem großen deutschen Vaterland stehen wir bald vor der Tatsache der Entvölkerung des platten Landes von Juden und die Zeit ist nicht mehr fern, wo der Zuzug der jüdischen Bevölkerung aus den kleinen Städten und Dörfern in die Großstadt aus natürlichen Gründen und Mangel an Nachwuchs unterbunden sein wird. Die Quellen des Jungbrunnens für das Judentum versiegen dann, wodurch dem Judentum in Deutschland ein unheilbarer Schaden erwachsen wird. Hiezu kommt noch, daß die jüdische Einwanderung aus dem Ausland nach Preußen und den andern deutschen Staaten durch gesetzliche Maßnahmen mehr oder weniger verhindert wird. So sympathisch auch immer die Kolonisationsbestrebungen, ausländische Juden jenseits des Meeres in Asien und anderswo ansässig zu machen, erscheinen mögen, in Deutschland gibt es für die charitativen Vereine hin genügend zu tun, deutsche Juden in unserem Vaterlande zu kolonisieren, und nicht bloß die Vereine, sondern die Riesengemeinden mit ihren großen Mitteln müssen dafür eintreten, um Wandel zu schaffen und zu erhalten suchen, was noch zu retten ist. Will man aber die Schäden der Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in ihrer ganzen Vollständigkeit aufdecken, dann bedarf es eines klaren Bildes, das nur eine allgemeine Statistik über die deutschen Juden geben kann. Die staatlichen statistischen Ämter, darin stimmen wir den Ausführungen des Vorwortes zu der »Statistik der Juden im Großherzogtum Hessen« voll und ganz bei, können bei ihren andersartigen Zielen naturgemäß die Verhältnisse einer konfessionellen Minderheit nicht so eingehend berücksichtigen, als es vom Standpunkte desjenigen, der sich für die besonderen Verhältnisse dieser Minderheit interessiert, wünschenswert erscheint. Aber private Erhebungen, mögen sie durch die Logen oder durch die Gemeinden selbst ihre finanziellen Unterstützungen erfahren und von einem in mancherlei Beziehung verdienstvollen Vereine, wie dem Vereine für jüdische Statistik, ausgehen, genügen nicht für diesen Zweck; die Großgemeinden, vor allem der Vorstand der jüdischen Gemeinde von Großberlin mit einer Seelenzahl von fast 150.000 muß ein statistisches Bureau schaffen, das in der Lage ist, ständig, nicht bloß temporär, die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung des deutschen Judentums beleuchten zu können. In den Vorständen der jüdischen Großgemeinde sitzen Männer der Praxis und Wissenschaft, die den Wert der Statistik sonst nicht zu unterschätzen pflegen. Daß aber trotzdem die Organisation zwecks einer umfassenden Statistik über die deutschen Juden noch so sehr in den Anfangsstadien steckt,

ist tief bedauerlich; mindestens ebenso wichtig wie die Frage, ob der Gottesdienst nach der neuen oder anderen Richtung umgestaltet werden soll, muß es erscheinen, ein möglichst geschlossenes Bild aller statistischen Verhältnisse der Juden zu erhalten. Auf Selbsthilfe sind die Juden gewohnt zu bauen, und wenn der Wille nur da ist, wird sich auch ein Weg finden lassen, um derartige Bestrebungen voll und ganz durchzuführen.

Wie aber eine solche Statistik aufzumachen ist, dafür hat Dr. Segall in seiner Schrift »Die Entwicklung jüdischer Bevölkerung in München von 1875 und 1905« ein glänzendes Muster gegeben. Segall beherrscht die Methodik der Statistik in ausgezeichnetem Maße und versteht es, die trockenen Zahlenreihen durch seinen Text zu beleben und klar ohne tendenziöse Färbung zu veranschaulichen. Die jüdische Gemeinde Münchens verdankt ihr starkes Wachstum in den letzten 20 Jahren auch dem Zuzuge vom Lande in die Stadt und der Einwanderung vom Auslande. In der Zusammensetzung der jüdischen Bevölkerung selbst hat sich während dieser Zeit eine Veränderung von tiefgreifender Bedeutung vollzogen. Während in den Jahrfünften 1875—1880 und 1880—1885 die ortsgebürtigen und die aus dem sonstigen Bayern stammenden Juden den Kern der Münchener Gemeinde bildeten, begann Ende der 80er Jahre mit dem wirtschaftlichen Aufschwung Münchens der Zuzug der sonst im Deutschen Reich gebürtigen Juden, namentlich aus Württemberg und Preußen, außerdem setzte noch eine erhebliche Einwanderung von Ausländern ein. Die Folge dieser Umgestaltung der innern Gliederung der jüdischen Masse ist einerseits starker Männerüberschuß, Abnahme der Kinderzahl und Zunahme der höheren Altersklassen, andererseits im Zusammenhang damit ein starkes Nachlassen in dem natürlichen Wachstum der jüdischen Bevölkerung infolge Sinkens der Geburten und der Fruchtbarkeitsziffer. Die Sterblichkeitsziffer, vor allem die Säuglingssterblichkeit, ist überaus günstig, was wohl auf den wachsenden Wohlstand der Gemeindemitglieder mit zurückgeführt werden kann. Eine Begleiterscheinung des Großstadtlebens ist der hohe Prozentsatz der Mischehen in München, der dem der anderen deutschen großen Städte gleichkommt.

Wie Segall, hat auch Ruppin in seinem Buche über die Juden in Hessen neben der Entwicklung der jüdischen Bevölkerung im Großen und Ganzen auch die Fragen über die Geburten, Eheschließungen und Sterbefälle, über die Taufen und Mischehen, über die Gliederung der Bevölkerung nach Geschlecht, Alter und Familienstand, über die Schulbildung und die berufliche Gliederung eingehend erörtert. Ob seine Schlußfolgerungen und Bemerkungen, die er ein-

streut, immer vollkommen zutreffen, besonders wo er auf die jüdischen Ehevermittlungen zu sprechen kommt, lassen wir dahin gestellt sein, jedenfalls hat er ein warmes Herz für das Judentum und ist, wie Segall, ein Statistiker, dessen Schriften lesens- und beachtenswert sind. Seiner wissenschaftlichen Statistik fügt Segall noch einige Kapitel über die Religions- und Kultusgemeinschaften der Juden in Hessen hinzu, die für den Fachmann viel Wissenswertes enthalten.

Beide Verfasser, Segall und Ruppin, haben zu ihren Arbeiten amtliches Material benutzen können, das bei letzterem noch durch eigene Umfragen bei den Vorstehern der jüdischen Gemeinden Hessens ergänzt worden ist. Es steht zu erwarten, daß, wenn die Großgemeinden erst ihre Statistischen Bureaus ins Leben rufen, ihnen mindestens dieselben Quellen zur Verfügung stehen werden, wie den beiden Autoren, besonders da die Vorstände der jüdischen Gemeinden der Großstädte Männer von Einfluß in ihrer Mitte haben, die ihre kommunalen und staatlichen Verbindungen auszunützen verstehen werden.

Die Segallsche und Ruppinsche Arbeit sind wissenschaftlich und praktisch von großem Wert und können jedem, der sich für die gegenwärtige Lage der jüdischen Bevölkerung interessiert, nur warm empfohlen werden.

Charlottenburg. Julius Rothholz.

Dr. med. et phil. Kotelmann: Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern, aus den alt- und neutestamentlichen Schriften unter Berücksichtigung des Talmuds dargestellt. Hamburg und Leipzig, bei L. Voss, 1910. VI + 435.

Der Verfasser, der erst im höheren Alter, nachdem er vorher als Pfarrer und dann Jahre hindurch als Gymnasiallehrer gewirkt hatte, zur Augenheilkunde überging, hat in diesem nach seinem Tode erst im Druck erschienenen Werke gewissermaßen seine Lebensarbeit konzentriert gegeben. In den 2874 Anmerkungen steckt die Summe aller der Notizen und Einfälle, die der Verfasser in nunmehr als 30 Jahren aufsammelte. Neben der hebräischen, griechischen und lateinischen Literatur wird die arabische, spanische, altfranzösische, englische reichlich zitiert. Eine wirklich fachkundige Beurteilung dieses Werkes, auch in allen seinen Zitaten auf deren richtigen Auffassung usw. könnte nur von einem gleich umfassend gebildeten Polyhistor, wie der Verfasser einer war, geliefert werden. Referent muß gestehen, daß er von seinem, im wesentlichen ophthalmologischen und nicht philologischen Standpunkt aus, einigermaßen durch dieses Buch enttäuscht wurde. Der Verfasser faßt zunächst schon das Thema »Ophthalmologie« so weit als möglich. Er handelt außer den eigentlichen Augenkrankheiten und deren Behandlung auch noch eine Menge mehr oder weniger lose hiemit zusammenhängender Dinge ab: die Kenntnisse der Anatomie des Auges und der Physiologie; die soziale Stellung des Blinden; die Art der Schrift, der Beleuchtung; die Kenntnisse der Farben, Farbenbezeichnungen, deren Vorkommen im Vergleich zu den altgriechischen Farbennamen und Belegstellen (darüber allein 49 Seiten!) bei Gelegenheit der ansteckenden Augenleiden werden in sehr ausführlicher Weise die Geschlechtskrankheiten und die hiergegen gerüsteten Verhütungsvorschriften besprochen. Dabei steht die schließliche Ausbeute an wissenschaftlicher Erkenntnis, insbesondere an n e u e n Tatsachen in keinem Verhältnis zu dem Umfang der aufgewandten Arbeit und der Darstellung. Das ganze macht mehr den Eindruck einer Materialiensammlung zu einem noch zu schreibenden Buche, als den eines fertigen, eigenen Werkes. Nicht unwichtige Fragen, z. B. die nach dem Vorkommen des Trachoms (der sogenannten ägyptischen Augenentzündung) werden mit großem gelehrten Auf-

wand indirekt zu beantworten gesucht; es wird ausführlich nachgewiesen, daß die alten Ägypter stark darunter litten, daß die heutigen Juden nicht immun dagegen sind und im heutigen Palästina ebenfalls viele Fälle zu beobachten sind. Daraus wird geschlossen, daß wahrscheinlich Trachom auch bei den alten Hebräern grassiert habe. Hierauf folgt auf 20 Seiten die sehr gewagte und keinesfalls hinreichend motivierte Hypothese, der Apostel Paulus habe an Trachom gelitten, als er „δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς" in Galatien Station machen mußte.

In ähnlicher unkritischer, respektive nicht naturwissenschaftlicher Methodik behauptet Verfasser das Vorkommen der Kurzsichtigkeit bei den alten Hebräern aus der Tatsache heraus, daß Schreiben und Lesen bei ihnen weit verbreitet war, daß ihre Schrift die Augen anstrengt und daß die heutigen Juden zur Kurzsichtigkeit besonders disponiert seien (das letztere wird zwar öfters behauptet, aber keineswegs einwandfrei bewiesen). Recht interessant ist die umfassende Literaturzusammenstellung bezw. der Blindenheilung im alten Testament (Tobias) und im neuen (durch Jesus und Ananias).

Berlin. A. Czellitzer.

Landau Alfred und **Wachstein** Bernhard, Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich, herausgegeben von der historischen Kommission der israelitischen Kultusgemeinde in Wien, Band III. Mit 8 Schrifttafeln. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1911. XLIX u. 133 u. 61 Seiten.

»Briefe, die sie nicht erreichten«, hat auch die jüdische Literatur jetzt aufzuweisen. Wachstein und Landau veröffentlichen 47 Privatbriefe, die von den verschiedensten Einwohnern der Prager Judengasse am Freitag Nachmittag, den 22. November 1619, in jüdisch-deutscher Sprache zumeist, geschrieben und an ihre Verwandten und Bekannten in Wien gerichtet waren. Unterwegs geriet der Briefbeutel dem Boten des als Postmeister fungierenden Löb Sarel Gutman in Verlust. Vermutlich wurden Bote und Beutel von umherstreifender Soldateska abgefangen — warfen doch schon die Kriegswirren des dreißigjährigen Krieges ihre Schatten, auch auf den Inhalt der Briefe selber! Unbekannt, auf welchem Wege, gelangte der Briefstoß in die Wiener Archive, wurde im Staatsarchiv wieder entdeckt, und nunmehr auf Veranlassung der historischen Kommission der israelitischen Kultusgemeinde Wien als dritter Band der Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich zur Veröffentlichung gebracht. Wachstein und Landau, beide allen jüdischen Spezialforschern wohlvertraute und von diesen hochgeschätzte Männer, hatten ursprünglich, jeder für sein eigenes Arbeitsgebiet, die Briefe durchstöbert, entschlossen sich dann aber zu gemeinschaftlicher Herausgabe des ganzen Fundes und bieten eine Edition, die ohne Übertreibung als eine klassische bezeichnet werden darf. Einer glänzenden ausführlichen Einleitung über Geschichte, Form und Inhalt der Briefe folgt deren Text in deutscher Übertragung mit zahlreichen erklärenden, historischen und sprachwissenschaftlichen Anmerkungen, Stammtafel, Personen-, Sach- und Ortsregister, Verzeichnis der Abkürzungen in den Originalen und in der Übertragung, alsdann ein Glossar des altdeutschen Wortgebrauchs und zum Schlusse der Originaltext in hebräischen Lettern nebst einer Reihe von Lichtdrucken als Textproben und einigen Siegelabdrücken. Die ganze Ausgabe erfreut auch schon äußerlich durch ihre treffliche buchhändlerische Ausstattung.

Die Bedeutung der Briefe für die Kultur-, Familien- und Sprachgeschichte der Juden läßt sich am besten mit derjenigen der Memoiren der Glückel von Hameln zusammenstellen. Wie diese Selbstaufzeichnungen für die zweite Hälfte, so sind die Privatbriefe für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Fundgrube für die Forschung auf jenen Gebieten. Das psychologische Interesse, das sie durch den Einblick in so unverhüllt und ungeschminkt, weil rein vertraulich zwischen den nächsten Familienangehörigen sich gebende Seelen- und Lebensäußerungen erwecken, ist schon stark genug; es wird aber noch gehoben durch das kulturhistorische Interesse, welches der Einblick in das Milieu der Judengasse in zwei so bedeutenden Zentren der damaligen Judenschaft, wie Prag und Wien es waren, hervorruft. Alle Stände, alle Alters- und Gesellschaftsklassen, Männer und Frauen, Gelehrte und Geschäftsleute, Vornehme und Diener, Lehrer und Schüler, Vorsteher und Gemeindeschreiber sind als Briefschreiber und Adressaten vertreten. Die Briefe geben gleichsam einen »Querschnitt« durch die inneren und äußeren Zustände der Prager Judenschaft, und es fehlt darum nichts, was nicht darin seinen Ausdruck fände. Das Hangen und Bangen um die materielle Existenz, die Sorge um die Familienangehörigen, welche zahlreich sich unterwegs zu Geschäften oder zum Studium befinden, der unerschütterliche, im Charakter und in der Religion begründete jüdische Optimismus, die Hochachtung vor der Gelehrsamkeit, die in idealster Weise alles Streben nach Erwerb weit überwiegt, die Selbstverständlichkeit, mit der trotz der ausdrücklich zugestandenen schwierigen allgemeinen Lage auf die wechselseitige Beihülfe der Glaubensbrüder gerechnet wird, das alles tritt in klassischen Typen dem Leser der Briefe entgegen und prägt sich umso schärfer aus, als der Untergrund nur von alltäglichen Dingen ausgefüllt wird: von Handelssachen, Heiratsplänen, Toilettensorgen, Unterstützungsgesuchen, Berichten aus dem Familienleben und dergleichen. Hie und da taucht einmal ein Gegenstand allgemeineren Interesses auf, die Auslösung von Gefangenen auf Gemeindekosten z. B., wobei die Art der Geldüberweisung, überhaupt auch die ganze Art des Briefverkehrs und der Postbeförderung kulturhistorisch interessant ist. Ein solches kulturhistorisches Kuriosum stellt auch die in einigen Briefen verwendete Geheimschrift dar, bei der das Siegel zwischen Absender und Empfänger verabredet war, so daß Fremde den Inhalt nicht erraten konnten. In einem kleinen Nachtrag hat Wachstein die nach langem Mühen endlich entdeckte Auflösung der in der Geheimschrift abgefaßten Briefstellen bekannt gegeben; es handelt sich im einen Falle um Geldgeschäfte, im anderen um eine Heiratsvermittlung!

Wie die Memoiren der Glückel, so kommen auch die Privatbriefe in erster Reihe der Familiengeschichte und ihrer Erforschung zu Gute, und auf diesem Gebiete zeigt sich wiederum die bereits bewährte Meisterschaft Wachsteins. Der Scharfblick, mit dem er Genealogien hier verbindet und dort scheidet, Familienbeziehungen aufdeckt, Verwandtschaftszusammenhänge feststellt oder bisherige genealogische Irrtümer und Wirrnisse enträtselt, ist ebenso rühmenswert wie seine Belesenheit in der gesamten Literatur jener Jahrhunderte. Was er nur so nebenbei an Korrekturen für Hock, Kaufmann und andere familiengeschichtliche Arbeiten gibt, was er an kleineren und größeren, der Lösung noch harrenden Problemen im Vorübergehen aufdeckt, ist erstaunlich. Seine Anmerkungen allein sind eine Fundgrube für die Spezialforschung auf diesem Gebiete. Es sind besonders Prager, Wiener und bayerische Familien, deren Stämme hier vielfache und wichtige Ergänzungen finden. Eine besondere Rolle spielt in den Briefen die Familie Jomtob Lipmann Hellers, der selber als Briefschreiber in Familien- und Heiratsangelegenheiten auftritt; ebenso sind die bekannten Familien Theomim, Mirels-Fraenkel, Spira, Öttinger, Lipschitz, Auerbach, Rapaport, Fleckls, Hammerschlag, Hildesheim, Horowitz, Landau, Linz, Maor Katan, Pribram, Ulmo u. a. vielfach vertreten. Genealogisch wichtig ist der Nachweis, daß die Familienbezeichnung Munk zu derjenigen der Theomim gehört, ebenso daß Pribram und Senders identisch sind. Eine gleiche Identität findet sich z. B. S. 35 zwischen Welsch und Horowitz; die daselbst genannten Salman b. Jesaja Horowitz und Abraham Welsch sind Brüder. Hock S. 91 wird übrigens ein 1633 verstorbener Meschullam Salman Perez b. Jesaja Horowitz und S. 118 daselbst ein 1660 verschiedener Kalman b. R. Meschullam Welsch erwähnt; vielleicht beide hierher gehörig? S. 66 der Briefe ist statt Chawa Manschen wohl Chawa Manesen (Frau des Manes) zu lesen. S. 84 ist der Name Nulmes auffällig; vielleicht ist Ulmes, Ulmo gemeint. S. 89 kann, glaube ich, nicht auf R. Lipmann Heller bezogen werden; die Titulatur gerade von der Hand des Gemeindeschreibers würde doch anders lauten, die Abkürzung RM kann auf den Vatersnamen gehen. S. 92 u. 97 ist statt Jakob St?n wohl Schotten zu lesen; dieser Jakob Schotten starb nach Hock S. 359 zweiter Paginierung (die Seiten 359—368 daselbst sind zweimal paginiert) im Jahre 1624. Zu S. 18 der Briefe Anm. 3 teile ich nicht die Ansicht, daß man mit dem Titel einer »Rabbinerin« so freigebig war; auf den zahlreichen von mir gesehenen Grabinschriften in Deutschland war jedenfalls der Titel immer zutreffend, obwohl man gerade bei Epitaphien mit Ehrungen nicht geizte. Dagegen gebrauchte man den Ausdruck SB nicht immer zur Bezeich-

nung eines speziellen Verwandtschaftsverhältnisses, sondern auch, um einfach zu sagen, daß irgend eine Verwandtschaft gegenseitig bestand; es kann deshalb in dem Briefe Nr. 19, S. 43 dieser Ausdruck sehr wohl auch vom Oheim dem Neffen gegenüber angewandt werden. Sehr interessant ist der Brief Nr. 2 des Dr. Ahron Lucerna an seine Frau mit der Schilderung seiner ärztlichen Tätigkeit, die unwillkürlich an den bekannten Brief des Maimonides erinnert.

Nächst der familiengeschichtlichen Bedeutung der Privatbriefe sticht die sprachgeschichtliche hervor. Das Jüdischdeutsch der Briefe und das der Glückel von Hameln stellen zwei durchaus verschiedene sprachliche Entwicklungsformen dar, von denen die erstere bei weitem originaler und für die Forschung nach dem Ursprung des Jargons bedeutend charakteristischer und wertvoller sich erweist. Schon die zahlreichen und markanten, altertümlichen deutschen Redewendungen und Ausdrücke, die in den Briefen vorkommen, legen davon Zeugnis ab, daß wir hier den Urquellen dieser Sprachbildung wieder ein Stück näher gerückt sind. Viele solche Wendungen sind im Deutschen heute verschollen oder umgebildet; im Glossar hat Landau als Meister dieses Gebietes sie zusammengestellt, erklärt und mit Belegen aus der alten deutschen Literatur versehen. Viel ungehobenes Material für diese Forschungen bieten übrigens die in der Schaaloth u-Teschuwoth-Literatur zahlreich eingestreuten jüdisch-deutschen Stücke aus den verschiedensten Jahrhunderten und Gegenden. Besonders bedeutsam an den Privatbriefen erweist sich auch schon der äußere Briefstil in seiner schlagenden Übereinstimmung mit dem deutschen Briefstil der Zeit; dieselben stehenden Floskeln, Anreden, Phrasen hier wie dort. Zum Vergleich ist in der Einleitung und im Glossar besonders der Briefwechsel des Nürnbergers Balthasar Paumgartner herangezogen, der nur um wenige Jahrzehnte älter ist. Die Privatbriefe bezeugen wiederum, wie trotz alles Abschlusses der Einfluß der Umgebung auf die Judengasse stark und unabweisbar blieb und die soziale und geistige Atmosphäre über die Mauern hinüberreichte. Auch die verwendeten hebräischen Briefformeln sind von Interesse und bieten vielfach eine Ergänzung der Zusammenstellungen Buxtorfs. Ganz besondere Mühe haben sich die Herausgeber mit der Auflösung der vielen Abbreviaturen gegeben; nur ganz Weniges ist dunkel geblieben. Bei der üblichen Bannformel gegen unberechtigtes Öffnen der Briefe scheint der jugendliche Schreiber des Briefes Nr. 4 mit dem Worte »Chor« (S. 9 des hebr. Textes) wohl eher an ein »Loch« im Briefe gedacht zu haben: »Ein Loch macht sich gut für die Schlange«, d. h. wer den Brief verletzt, ist reif für den Bann; die Übertragung Wachsteins »es verdroß die Schlange sehr« (S. 16 des deutschen Textes)

läßt die Phrase in der Tat ganz unverständlich. Die Übertragung der Briefe ist natürlich überhaupt nicht leicht gewesen, und so manches Fragezeichen, das die Herausgeber bei der Entzifferung des Textes selber, wie in der Übersetzung vermerkt haben, gibt von den Schwierigkeiten Kunde, mit denen sie zu kämpfen hatten. S. 33 der Übertragung möchte ich statt Pfen: Pfaffen lesen. S. 34 statt die gesih: die Goje! S. 49 bedeutet die Phrase »eich am nechsten«: zunächst an euch. S. 54 beim Fragezeichen: doch ob sich es G. B. »ungleich« zugangen wär. S. 63 im Briefschluß heißt das Bejalde des hebräischen Textes: der Junge unter den »Jungen« der Zeit; es ist nichts ausgefallen, wie Wachstein in der Anmerkung vermutet. S. 66 bei Anmerkung 13: pintlich = Bündelich, Bündelchen (oder auch Bändelchen?). S. 71 der Ausdruck »beschiken« bezieht sich wohl auf den Dukaten und bedeutet: ihn beschneiden. S. 73: ein frnske? wohl: »sie is, got gen irs, eine Parneste«, d. h. die Frau eines Parnes und deshalb recht stolz! — Daß nicht bloß die deutsche, sondern auch die hebräische Orthographie, besonders in den Frauenbriefen, oft recht fehlerhaft ist, braucht nicht wunder zu nehmen; was an Wissen und Bildung fehlt, wird reichlich durch den innigen und gemütvollen Ton aufgewogen, der gerade in den Frauenbriefen herrscht. Es sind einige wahrhaft klassische Stücke darunter, die wieder Zeugnis davon ablegen, daß die vielgerühmte Kraft des jüdischen Familienlebens tatsächlich alle Lobsprüche verdient, die ihr auch für jene schweren Zeiten gezollt werden. So haben denn die Privatbriefe auch für die praktische Apologetik des Judentums ihre Bedeutung, und die jüdische Wissenschaft darf darum den Herausgebern Wachstein und Landau, wie der historischen Kommission der Wiener Kultusgemeinde herzlichen Dank für diese nach jeder Richtung hin wertvolle Edition sagen. Nunmehr steht eine neue und bedeutsame Ausgabe in Sicht, die Veröffentlichung der Wiener Grabinschriften; sie liegt wiederum in Wachsteins Händen, und nach den bisherigen Proben, die er von seiner Art zu arbeiten gegeben, darf man ihr mit Spannung entgegensehen. Möge auch sie wohl gelingen und ganz ebenso wie die Privatbriefe ein schätzbares Stück der historischen Kleinforschung werden, die, so unbedeutend sie scheinen mag, doch unentbehrlich für den Aufbau des großen Gesamtbildes bleibt!

Nürnberg. Freudenthal.

Zu Ginzberg, Geonica II[1]) habe ich im einzelnen noch folgendes zu bemerken:

S. 1, Anm. 1. Die Lesart des Aruch scheint richtiger zu sein als שנישלין. Vgl. Davidson, Parody in Jewish Literature S. 21, Note 33. Zur Sache vgl. Raschi Synhedr. 64b.

S. 3, Z. 8 gehört das Fragezeichen wohl zu אושיו, da es bei להחמיץ nicht berechtigt ist. — Das. Z. 12 verstehe ich nicht das Fragezeichen zu ושוחקין. — Das. Anm. 17. הניתנין liest R. Meschullam in Geonica II, S. 57, N. 3 und Tossafoth z. St.

S. 4, Anm. 8. נהר liest auch Schittah mekubbezeth z. St. und bemerkt: ויש נורסין נחר.

S. 16 lies עד לא für עד לו.

S. 17, Anm. 19. עומע ist gewiß Verschreibung aus שמע, das sehr gut paßt: שמע מינה.

S. 19, N. 1 zu S. 26, N. 1. Vgl. Halachoth Gedoloth, ed. Warschau, 28a, ed. Berlin, S. 50, Seder R. Amram 41. Responsen der Gaonim שערי תשובה, N. 117, הלכות פסוקות, N. 165 (החוקר I, S. 297). Ma'aße ha-Gaonim S. 21, N. 32.

S. 20, N. 4. Vgl. Pardes 30c, ed. Warschau N. 217, 81a. Dort stimmt das Zitat mit Chemdah Genusah N. 16, l. aber כדאמרו רבנן für דאמרינן in beiden gaonäischen Texten.

S. 20, N. 6 zu S. 27, N. 6. Es scheint, daß die alten Kodifikatoren den in diesem Responsum zitierten Satz ואמר רבנן כל סירכא והאונה: דהוי בעינוניתא דורדא טריפה doch kennen. R. Gerschom: קטנה (שהיא כמו ורדא) בכל מקום שהיא דביקה אין לה בדיקה כלל וטריפה[2]). Raschi Chullin 46b unten: ועינוניתא דורדא כל היכא דסרכא טריפה. Vgl. noch Rokeach N. 382 und Ittur, ed. Lemberg, II 18a[3]).

---

[1]) Vgl. oben S. 177.

[2]) Vgl. Rokeach N. 383.

[3]) Vgl. noch Pardes N. 217, 81a oben. Die Quelle dieses Satzes sind die הלכות קצובות, vgl. תורתן של ראשונים I, S. 36: ואם האזן שקורין אותו עינונותא דורדא בכל מקום שהוא דבוק טריפה.

S. 21, N. 10—11. Die Entscheidung des Gaons gegen Rab ist nicht auffällig, weil der Gaon selbst (S. 28) sich auf Chullin 57b: ולית הילכתא ככל הני שמעתתא beruft, ferner entscheidet auch R. Jochanan מריסה und dann lautet der Kanon: רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן.

S. 21, N. 12 und 29, N. 12. Dieses Thema in Hal. Ged., ed. Warschau, 128b, ed. Berlin, S. 524. Vgl. auch Hildesheimer z. St. Diese Entscheidung hat der Kompilator des »Jeruschalmi« zu Chullin aufgenommen. Vgl. Aptowitzer in der Monatsschrift 1908, S. 442.

S. 21, N. 13, 14. Der zweite Teil von Resp. 13 und das ganze Resp. 14 werden in Or Sarua I, 114a aus Halachoth Gedoloth angeführt. — Zu N. 14. Vgl. תורתן של ראשונים S. 36, R. Gerschom in Rokeach N. 383, Schibbole ha-Leket S. 200 und jetzt Ma'aße ha-Geonim S. 92.

S. 21, N. 15. Zu den hier und Geonica I, S. 8 und 47 erwähnten Quellen ist noch hinzuzufügen: RABN 49d, Ascheri Chullin III, N. 14. Vgl. Büchler in RÉJ XLIV, S. 240f. und Poznański, Studien zur gaonäischen Epoche S. 61. — Lies Or Sarua I, 114b, wie richtig in Geonica I, S. 47.

S. 21, N. 17. Nach der Mehrzahl der alten Autoritäten, darunter auch Sche'eltoth und Alfassi, gilt der Kanon הלכה כבתראי auch gegen ältere Amoräer. Vgl. Jad Maleachi N. 167, 168[1]). Der Hinweis auf Tossafoth Kidduschin 45b ist ungenau, da dort Sche'eltoth und Alfassi wie Rabina entscheiden gegen Samuel, also im Sinne des Gaons. Dagegen heißt es im Seder Tannaim[2]): מרבא ואילך הלכתא כבתרא. — Die Entscheidung des Gaons stimmt mit Hal. Ged., ed. Berlin, S. 510[3]). Dagegen Hal. Pessukoth, ed. Schloßberg, S. 13.

S. 22, N. 20. Die Quelle dieser Erklärung scheint die Ansicht jener Tannaiten zu sein, die in לא תאכלנו Deut. 12, 24 einen Hinweis auf בשר בחלב finden. Vgl. Friedmann zu Sifre Deut. § 76. — Dieses Responsum ist vollständig erhalten im Pardes 21b, ed. Warschau N. 310. Epstein in ha-Goren IV, S. 69f macht Palästina als Heimat dieses Responsums geltend, vgl. dagegen Aptowitzer in RÉJ 1909 S. 249f.

S. 24, N. 31—32. Es ist wahrscheinlich, daß auch die folgenden Responsen R. Hai gehören. N. 39 gehört sicher ihm. Vgl. Müller, Mafteach S. 227, N. 357.

---

[1]) Vgl. noch Rabiah 36c oben und 53a N. 158.

[2]) Schem ha-Gedolim, ed. Ben Jakob, 51b N. 25.

[3]) Hildesheimers Korrektur ist unnötig und unberechtigt. Die Stelle ist keineswegs »תמוה מתחילה ועד סוף«, der Sinn ist einfach: וכך היא לקולא מפני שהכהן בולע [ואינו מבליע].

S. 26, N. 3. Für הולכך ist nicht הילכך zu lesen. Die Schreibung הולכך kommt nicht bloß in dieser Sammlung noch einigemal[1]), sondern auch in anderen Handschriften vor. So in Resp. d. Gaonim, ed. Harkavy, S. 54, 164, 203. Vgl. über הולכך Harkavys Zusätze zum hebr. Graetz IV, S. 4[2]). הולכך in Midr. Tannaim S. 28.

S. 32, Anm. 2. Auch R. Nissim liest רבה בר רב הונא, Ittur, ed. Lemberg, II, 10b: רב הונא.

S. 32, Anm. 3. Diese Lesart als Abschluß der Kontroverse zwischen Rab und R. bar R. Huna ist auch undenkbar. Der Gaon meint zweifellos die folgende Kontroverse zwischen R. Acha und Rabina, in diesem Falle aber erklärt sich die Bemerkung: והיל' כותיה דרבינא, die kein Zitat ist, aus dem Kanon, daß, mit 3 Ausnahmen: בכל התורה כולה רבינא לקולא ורב אחא לחומרא והיל' כרבינא לקולא[3]).

S. 33, Anm. 2. לחיבורן ist in לתינוק zu emendieren. Vgl. Pardes 21b.

S. 38. Anm. Die Übersetzung זוג ist gewiß die einzig richtige. Die Quelle der gaonäischen Entscheidung ist Jeruschalmi Sabbath I, 5 (3c 1): זב עם מצורעת מותר, folglich ist זב מותר בתשמיש המטה. Vgl. auch die Kommentare.

S. 40, Z. 27. סכן ist gewiß Verschreibung aus סחור, dem Targum von סביב.

S. 42, Z. 14 lies: וישידוכת. Unsere Texte: ושרוכת.

S. 48, Anm. 3. Zu der Stelle S. 52, Z. 27 in bezug auf R. Jehudai: שהיה גדול במקרא ובמשנה ובתלמוד ובמדרש ובתיספות ובהגדות bemerkt Ginzberg: »תוכפות is here not the »Tosefta«, but is identical with apocryphal Midrashim and therefore is mentioned after Midrash«. תוספות aber ist hier ganz sicher die Tosefta. Die Aufzählung der verschiedenen Gebiete der Gelehrsamkeit in derselben Reihenfolge wie beim Gaon kommt in der talmudischen Literatur oft vor. Z. B Cant. r. zu I, 5: מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספתות ואגדות. Die Zusammenstellung תוספתא ואגדה ist noch häufiger[4]). Midrasch in diesen Aufzählungen bedeutet nicht die Midraschim, sondern Auslegung des Bibeltextes[5]).

---

[1]) Vgl. Index S. 413a s. v.

[2]) Vgl. über הולכך noch Harkavy, Studien und Mitteilungen VIII, S. 12, 197f. Die Karäer fassen הולכך = הוא לכך, הו לכך und so ist gewiß auch in dieser Sammlung S. 91, Z. 21 für הו לכן zu lesen. Vgl. noch Bacher, JQR XVII, 583.

[3]) Chullin 93b u. Parallelen. Vgl. Jad Maleachi N. 561.

[4]) Vgl. Guttmann, מפתח התלמוד S. 406 f. und meine Zusätze in der Monatsschrift 1910, S. 553.

[5]) Vgl. Bacher, Exegetische Terminologie I, S. 103f.

S. 54. Vgl. Poznański in Riv. Isr. V, S. 130 und VI, S. 199.

S. 55. In Pardes 62a, ed. Warschau N. 25 ist von einem Bibelkodex des R. Moses ben Meschullam die Rede, der aus Babylonien stammte: ספר של הרב ר' משה בר' משולם שהובא מארץ בבל[1]). Nach ליקוטי פרדס 20b gehörte dieser Kodex R. Meschullam selbst.

S. 56, Anm. 4. Woher weiß Ginzberg, daß die Stelle Berachoth 30b gemeint ist? יתיב ר' ירמיה קמיה דר' זירא kommt auch noch Sabbath 10a und 147a vor. — Das. Anm. 6. Resp. d. Gaon., ed. Harkavy, S. 159 oben: רבא בר האנא. R. Hai, תורי של ראשונים II, S. 39, nennt einen Amora רבה בר הונא.

S. 57, N. 4. Ein Responsum über dieselbe Frage Geonica II, S. 4.

S. 58, Anm. 3. Bechoroth 45a wird Moses nicht erwähnt, aber 5a. Vielleicht ist diese Stelle gemeint und שמנה für שתנה zu lesen, שמנה של קודש כסול היה. Vgl. S. 65, N. 113.

S. 86, Anm. 2. Vgl. Seder Tannaim: . . . הלכה כרבי מחבירו ופסק גאון כרשב"ג: ובמקום אביו אין הלכה כמותו[2]. Ittur ed. Lemberg 29b: דאין הלכה כרבי אלא מחבירו אבל מאביו לא.

S. 91, Anm. 4. Die Emendation ist vielleicht nicht nötig, wenn man für ושנה: ישנה = יָשְׁנָה liest, talmudisch איתיה, ist es recht? Vgl. Geonica II, 173, Z. 8.

Das. Z. 15. וכי תנן lies וכי תימא.

Das. Anm. 6. שאין אומרין gibt in dieser Stelle keinen Sinn. שא' ist wahrscheinlich = שאנו oder שאף.

S. 94, N. 3: »According to them (the codifiers), a bill of divorce is rendered void by a correction of its text«. — In dieser Allgemeinheit trifft diese Behauptung nicht zu. Vgl. Maimonides גירושין IV, 15, Eben ha-Eser, N. 125. Maimonides war nicht der erste, der in dieser Frage einen erschwerenden Standpunkt einnahm, das taten schon »Saadja und die Gaonim«. Vgl. Ittur, Abhandlung 8 (ed. Lemberg I, 10b). Mit dem Responsum in Geonica stimmt das Responsum R. Nissims (ben Jakob) in Ittur l. c.[3]). Vgl. Geonica II S. 171.

S. 94, N. 5, 6. Der Gaon, der einen neuen Kanon aufstellt:

---

[1]) Vgl. Aptowitzer, RÉJ 1908, S. 92, Anm. 2. — RÉJ 1909, S. 198, Anm. behauptet J. N. Epstein, daß diese Pardesstelle dem Ma'aße ha-Geonim entnommen ist und beruft sich dabei auch auf Epsteins Verzeichnis in der Monatsschrift 1908, S. 729 ff. Ich finde weder in diesem Verzeichnis noch im Ma'aße ha-Gaonim selbst eine Spur davon.

[2]) Schem ha-Gedolim, ed. Ben Jakob, 51a, N. 22. Vgl. Jad Maleachi N. 238.

[3]) Vgl. auch Geonica II, S. 167 und Anm. 2.

שמואל ורב אדא בר אהבה הלכה כשמואל, scheint auf dem Standpunkt zu stehen, daß der Kanon הלכה כבתראי gegenüber älteren Amoräern keine Geltung hat[1]).

S. 95, N. 12. Ginzberg hat den Inhalt des Responsums nicht richtig erkannt. Es handelt sich keineswegs um die Frage, ob bei תפיסה der Grundsatz אין אדם משלם קנס על פי עצמו keine Geltung hat. 1. Der Gaon spricht in beiden Fällen von תפס, also auch dort, wo es auf Grund des Geständnisses nicht zur Zahlung kommt. 2. Die Ausdrucksweise des Gaons zeigt, daß er nichts neues sagen will und bloß eine bekannte Tatsache hervorhebt, was er bei der Heranziehung des in der Mischnah mit keiner Silbe angedeuteten Momentes von תפיסה doch unmöglich getan hätte. 3. Der Gaon sagt nicht תפס מיניה sondern תפס ליה. Dies ist Ginzberg selbst später aufgefallen. Daher bemerkt er in den Zusätzen S. 423: »The language of this Responsum is rather obscure; תפס may refer to the person as well as the property«. תפס ליה kann sich aber nur auf die Person beziehen. Es ist zweifellos, daß der Gaon folgendes sagt: Bei einer Forderung unter normalen Umständen wird der Beschuldigte auf Grund seines Geständnisses nicht zur Zahlung des קנס verurteilt, weil dies משלם על פי עצמו wäre. Wenn aber, wie in der Mischnah Schebuoth 44b, zwei miteinander raufen und der eine eine Verletzung davonträgt und er unmittelbar darauf, gleichsam in flagranti: תפס ליה וקאים, behauptet, die Verletzung habe ihm sein Gegner beigebracht[2]), in diesem Falle wird der Beschuldigte, wenn er gesteht, zur Zahlung verurteilt, weil sein Geständnis kein freiwilliges ist, sondern durch ein gravierendes Indiz erzwungen wird. Des Gaons דניחבל ויצא חבול ist der Mischnah. — Die Auffassung des Gaons erkennen wir aus Ibn Megasch und Maimonides[3]). Wir erfahren nun auch aus unserem Responsum, daß in gaonäischer Zeit die Entschädigung für חבלה als קנס aufgefaßt wurde, wie nach Maimonides und gegen RABD und seine Anhänger, zu denen auch sogar Maggid Mischneh gehört[4]).

S. 95, Anm. 1. Schon Rab Amram hat die הליטה verboten. Vgl. Müller, Mafteach S. 126, N. 58. Vgl. OS. I 135b oben.

S. 101, Z. 1—3. Der Gaon meint, da Samuel und Rab Ada bar Ahaba

---

[1]) Vgl. oben S. 367.

[2]) Vgl. Tur Choschen Mischpat N. 90 und Toseftha Schebuoth VI, 2.

[3]) Vgl. Mischneh Torah חובל ומזיק V, 6 und Maggid Mischneh z. St.

[4]) Vgl. M. Mischneh a. a. O. und טוען ונטען I, 16.

die Ansicht des תנא קמא ignorieren und bloß die Ansicht seines Gegners diskutieren, so hat nur die Ansicht dieses Gegners halachischen Wert. Dies ist methodologisch sehr wichtig. Vgl. Ascheri Gittin VIII, N. 11, V, N. 18 und besonders קרבן נתנאל dazu, der die erwähnte Regel für die Mischnah nicht gelten läßt. [Vgl. w. u. S. 384.]

S. 102, Z. 14. Nach מעולם ist zu ergänzen: הא אם מודה משלם.

S. 103, N. XV, Z. 3 und 9 לעדר !. ועדר. Aus der Erklärung des Gaons folgt, daß er היום נכוש עמי bei עדור עמי nicht gelesen.

S. 106, Anm. 2. Richtiger Index S. 413a v. דם und Zusätze S. 423, daß das Wort die Bedeutung נמי hat[1]). Viell. ist auch an diesen Stellen für הם הדין zu lesen הם הכין. Vgl. Magazin 1878 S. 62 (hebr.) הם הכי und Saadja bei Ibn Gajath II S. 100: והם הכי. — Das. Anm. 10. In den Zusammenhang paßt es besser לא שמואל = לא שמי zu fassen. Nach G. hätte es heißen müssen: דרמינן נברא ... ולא שמענו אנברא. Gut wäre auch: לא שמעת, kennst du denn nicht den Satz ...? — Die Antwort des Gaons ist sehr merkwürdig, da R. Jochanan wörtlich mit der Tosefttha übereinstimmt. Wenn dies dem Gaon entgangen war, so konnte er doch die im Talmud angeführte Baraitha nicht übersehen.

S. 114 f. Vgl. Rabiah S. 43 f., wo R. Natronais סדר מאה ברכות in sehr abweichender Form mitgeteilt wird. [Vgl. w. u. S. 382 f.)

S. 119, Z. 20 חימשין. Wahrsch. zu lesen חומשין aram. oder חומשין hebr.[2]) und חו = חוֹ oder חֵ[3]).

S. 122, N. 1. Wenn es sich wirklich um den von Ginzberg angenommenen Fall handelt — und diese Annahme ist sehr wahrscheinlich — so entscheidet der Gaon gegen den Talmud[4]).

S. 134, 135. עליו liest im Talmudtext Hal. gedoloth, ed. Warschau, 228a. Die Lesart על השטר ist aber älter als R. Chananel, so lesen Hal. gedoloth, ed. Berlin, S. 474. Auch inhaltlich stimmt R. Chananel mit den Hal. gedoloth, während R. Hai keinen Unterschied macht zwischen חתום בראש und חתום בסוף.

S. 138 und Anm. 1. Menachoth XI, 7 ist nicht die Rede von einem »habit of the less cultured priests«, sondern von Priestern

[1]) Vgl. über דם in dieser Bedeutung Harkavy, Studien V, S. 353, VIII, S. 43, Note 1 und S. 204. Vgl. auch Löw in WZKM. XXI S. 415. [Vgl. w. unten S. 380, 382.]

[2]) Vgl. Bacher, Exegetische Terminologie I, S. 63, Anm. 4.

[3]) Über ו = Kamez chatuf (ֳ) vgl. Aptowitzer, Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur I (Prolegomena) S. 35.

[4]) Kethubboth 102b. Vgl. Halachoth ged., ed. Warschau, 138a, 147b.

mit gutem Magen. Um die Mischnah so zu verstehen, ist nicht nötig שנפשן zu lesen. So heißt es auch in der Mischnah Aboda sara 29b: כהן שדעתו יפה שורפה חיה. Vgl. Raschi z. St. שדעתן יפה liest auch Jer. Erubin 20d, 15. Der Gegensatz dazu ist דעת קצרה, vgl. Chullin 107b oben.

S. 144, N. 4 zu Responsum 501 S. 150. Vgl. Hal. gedoloth, ed. Warschau, 288a, ed. Berlin, S. 473 f. und die Bemerkungen Traubs und Hildesheimers.

S. 145, N. 6. Vgl. Ma'aße ha-Geonim S. 75, N. 85.

S. 145, N. 7. Vgl. Hal. Pesukoth N. 89 (ha-Choker I S. 39, 40) und תורתן של ראשונים S. 32, II, S. 20.

S. 146, N. 17. Vgl. Chazan zu שערי תשובה N. 173 und Aptowitzer in RÉJ. 1909, S. 245.

S. 168, N. 6. Dieselbe Entscheidung in Hal. ged., ed. Berlin, S. 86 im Namen von R. Sar Schalom, R. Amram und R. Zemach bar Salomo[1]).

S. 169—172. Vgl. oben S. 369 zu S. 94, N. 3.

S. 175, Z. 19 Ende. ושד lies ושוב.

S. 179, N. 12. Machsor Vitry S. 280, N. 63: והכי שדר רב צמח בר שלמה דיוני [דיונא] דבבא. Vgl. noch Hurwitz z. St. und Buber zu Sefer ha-Oreh S. 100, Anm. 3. In den Novellen des Moses Chalava zu Pesachim 65a: (ורבינו האי גאון ז"ל השיב מילתא כדאמר מר צמח אב[2][3]) בית דין.

S. 180, Anm. 2. Auch Hal. ged., ed. Warschau, 60b und 274a. Nach Orchoth Chajjim I מסירת העומר N. 5 ist dies auch die Ansicht R. Amrams. Der Unterschied zwischen משם מויד und משם שכחה scheint schon in דאינשי der Hal. ged. angedeutet. Vgl. noch Machkim, ed. Freimann, S. 33, Z. 6 f. und meine Bemerkung Monatsschrift 1910 S. 277. Vgl. noch הסכריע Nr. 29, 18c.

S. 181, N. 16—17. Responsum 17 (S. 185 unt.) kommt in er-

---

[1]) Dasselbe Responsum, welches in שערי תשובה N. 236 R. Natronai zugeschrieben wird. Vgl. auch Hal. ged., ed. Warschau, 35a.

[2]) Danach bei Ibn Gajat II S. 100 אבשאין zu emendieren. Bambergers und Zombers (הלכות פסחים לריאינ"ט, S.) Ausführungen entfallen also.

[3]) So auch R. S. ben Adereth, Novellen zu Berachoth 11a v. אחת Ende (רב צמח) und 14a v. ולברך, Or Sarua I 26b unt.: רב צמח נאון. Trotzdem ist es nicht sicher, daß uns. Responsum hier R. Zemach gehört, da auch R. Amram so entscheidet, und zwar aus demselben Grunde. Vgl. Siddur 41a und Or Sarua a. a. O.

weiterter Form vor in Ma'aße ha-Gaonim S. 19[1]). Freimann[2]) meint, das Responsum hier wäre gekürzt. Richtiger ist, daß das Responsum hier ursprünglich ist und in Ma'aße ha-Gaonim erweitert wurde. — Aus Ma'aße ha-Gaonim wird es sicher, daß es sich um eine Teigwalze handelt, also שובק = arab. Šûbakun, wie Ginzberg fragend vermutet.

S. 181, N. 18. Vgl. zu diesem Responsum und zu N. 10 Tur I, N. 467 und jetzt Ma'aße ha-Gaonim S. 19 f.

S. 183, Anm. 2. Die Korrektur ist nicht nötig. Es ist einfach für עם יקינן zu lesen: עסיקינן.

S. 188. Die Angabe Aron ben Eliahs und Baschjazzis scheint nicht auf Moreh III, 49 zurückzugehen, da sie selbst an anderer Stelle diesen Grund akzeptieren[3]). Vgl. Derech Erez I: הבא[4]) על השפחה חייב עליה . . . ומשום לא תחרוש בשור ובחמור. Vgl. auch Nachmanides zu Deut. 22, 10.

S. 190, N. 9—10 und Anm. 1. תנן für תניא und umgekehrt auch in Hal. ged., ed. Berlin, S. 59, 61, 122, 139, 162, 287 und Geonica II S. 248 Z. 8. Vgl. noch Geonica II, S. 364, Anm. 1[5]).

S. 196, Anm. 1. Die ganze Anmerkung ist überflüssig, da או טן offenbar aus אותן verschrieben wurde.

S. 206, Anm. 1. Für שנין בענו ist gewiß שנקבענו zu lesen. Zur Angabe ist Resp. der Gaonim, ed. Harkavy, N. 278, S. 140 zu vergleichen, wo R. Hai bemerkt: כי המדינה הזאת שאנו עכשיו בתוכה והיא בנדאד.

S. 206, Anm. 3. Für כעש ist wahrscheinlich כעת zu lesen, viell. כי יש. Das Responsum kommt vor in Eschkol, ed. Albeck, S. 4 f.

S. 207, Anm. 3. An בית ועליה ist gewiß nicht zu denken. Der richtige Text ergibt sich aus S. 208, Z. 4 und 209, Z. 6: שלא ברשות בעליה. — Das. Anm. 4. Viell. בעונת הבנין = בשעת הבנין.

S. 210, N. 3. Der Versuch, unser Responsum mit dem in שערי

[1]) . . . וששאלתם מהו ללוש בטשובה (!) שקורין מדליצא. Die Lesart ללוש ist besser als לאפות in uns. Responsum, jedoch auch in Ma'aße ha-Gaonim zu Schluß לאפות.

[2]) Einleitung S. XXIII, N. 119. Die Hinweise auf unsere Responsensammlung sind von Freimann.

[3]) Vgl. Addereth Eliahu, ed. Odessa, 196c.

[4]) Vgl. Halachoth gedoloth, ed. Warschau, 12b, ed. Berlin, S. 253.

[5]) Vgl. noch יד מלאכי N. 17, Tossafoth Sabbath 132a oben, Chullin 104b und תוספות ריד Erubin 1b unt. Vgl. noch Ratner, Ahawath Zion, Pesachim, S. 125, 126, 142 und meine Bemerkung oben 1910 S. 419. Ausführlich darüber an anderer Stelle.

צדק 53b N. 2 zu vereinigen, indem das dort vorkommende בית קטן als »only a different expression for בית אחד in our fragment« gefaßt wird, scheitert an der Angabe שלש אמות על שלש אמות. Auch der ganze Tenor des Responsums in ש"ץ macht es unzweifelhaft, daß es nicht, wie in uns. Resp., auf die Zahl der Wohnräume ankommt, sondern auf die Bequemlichkeit des einen Wohnraumes. Unser Responsum ist zweifellos identisch mit dem hebräischen Resp. R. Zemachs in Mordechai Kethubboth N. 167 aus Sefer המקצועות[1]), zu dem Mordechai mit Recht bemerkt: משמע מתוך דבריו שאינה דרה עמהם בבית אחד אפילו הבית גדול ומתני' מיירי כשיש להם שני בתים. Eine Vereinigung unseres Fragmentes mit ש"ץ 53b N. 2 ist daher unmöglich. Die beiden Responsa müssen zwei verschiedenen Zemach zugeschrieben werden und zwar unser Responsum, das von einer Worterklärung ausgeht, R. Zemach ben Paltoi und jenes in ש"ץ R. Zemach ben Chajjim.

S. 217, 218 zu Resp. 4 S. 221 f. Eine merkwürdige Parallele zu der Ansicht des Gaons findet sich bei Meïri, Magen Aboth, ed. Last, S. 63. Er bemerkt in bezug auf שביעית: אלא שלא היו נוהגים בו אלא חסידים ואנשי מעשה ולמדת חסידות ולזכר בעלמא היו נוהגים כן לא מתורת חיוב. ואף מדברי סופרים וחסידות זו לא היה לו מקום לזמן ארוך אלא (ש)כל זמן שקבעו חכמים (חכמי l.) ישראל ישיבות בסמוך למקומות של א"י ואף בסקומות שהיו סביבות ארץ ישראל כענין האמור בתרומה ומעשרות. Das. S. 65: וכל מקום בזמן הזה טמא ריל לאחר חורבן בית שני לא היו נוהגין בתרומה ומעשרות אף מדבריהם.

S. 222, Z. 1 lies התרומה für הקדש.

S. 232 unt. Der Gaon faßt die Regel viel allgemeiner: wenn jemand auf den Standpunkt Rabs oder Samuels steht אבל איכא דקאים בשיטי דחד מינהון, da hat der Kanon הלכה כר' יוחנן keine Geltung. Dazu ist Seder Tannaim in Schem ha-Gedolim, ed. Ben Jakob, 51b N. 24 zu vergleichen[2]).

S. 232, Anm. 1. Jad Maleachi N. 553 wird die Frage nur gelegentlich gestreift. Die ausführliche Behandlung des Themas findet sich in N. 152.

S. 237, N. 11. Die Erklärung in uns. Responsum weicht wesentlich von Kethubboth 5a ab[3]), so daß es fraglich ist, ob diese Talmudstelle gemeint ist.

---

[1]) Fehlt in Müllers מפתח.

[2]) Vgl. auch Jad Maleachi N 158 betreffend die Regel הלכה כרבא לגבי אביי.

[3]) ונפיל תינוק anstatt מילתא דצערא und דבר שאינו הגון, dem im Talmud nichts entspricht, und wodurch die Sentenz ihres ethischen

S. 237, Anm. 1. Ein Responsum des R. Samuel ריש כלה in Ittur, ed. Lemberg, I, 63a. Vgl. über ihn Poznanski, Studien zur gaonäischen Epoche, S. 65 (= ha-Kedem II S. 111). Ein zweiter R. Samuel ריש כלה war der Urgroßvater Scheriras, der in seinem Namen eine Erklärung mitteilt, Resp. der Gaonim, ed. Harkavy, N. 229. Vgl. über ihn Poznanski a. a. O. Auch von zwei anderen babylonischen ראשי כלה werden »opinions« mitgeteilt: R. Simonai und Eleasar חורנא. Vgl. Poznanski a. a. O. S. 51 und 61.

S. 238, Anm. 1. Vgl. Epstein, Monatsschrift 1892, S. 78; ha-Choker I S. 35, 190, II S. 7.

S. 239, Anm. 3. ר' נתן liest auch Hal. ged., ed Berlin, S. 642.

S. 242, N. II, Dieselbe Erklärung von ברירה wie in diesem Responsum bietet auch Responsum XX (S. 248) für die Baraitha Gittin 25a, den locus classicus für ברירה. Es ist daher nicht richtig, daß nach dem Autor von Resp. II ברירה in B. kamma 51b »has nothing to do with the legal maxim, which bears this name in Talmudic literature«. Daher ist es auch nicht sicher, daß der Autor von Responsum II die ganze Ausführung Rabinas nicht gelesen. Es genügt anzunehmen, daß er für unser ואזדו לטעמייהו gelesen hat ומיהלמא שיטתיידו. — Aus der Gleichheit der Erklärungen von ברירה in Resp. II und XX ist zu schließen, daß sie einem und demselben Autor gehören.

S. 243 lies VIII und 55a. Wie Ginzberg die Worte ובקש להרביען als lapsus calami erklären kann, ist mir unbegreiflich. Am Schluß des Responsums heißt es noch einmal: על הרבעה והנהגה מיחייב על הרבעה. Es handelt sich also ausdrücklich auch um תרויהין. — So hat der Gaon die Frage des Talmuds erweitert. ובקש muß = או בקש gefaßt werden.

S. 244, N. XXI. אורכתא liest auch Hal. ged., ed. Berlin, S. 351. So auch Resp. der Gaonim, ed. Harkavy, N. 467. Vgl. auch NN. 181, 200, 287, 279 und Harkavy S. 353. אורכתא liest auch Ben Barsillai in S. ha-Schetaroth.

S. 248 fehlt die Quellenangabe zu N. XX: Gittin 15a und Parallelen.

S. 258, N. 2. Das Betrachten der Handflächen ist ja nicht neu. So schon Hal. gedoloth und R. Natronai. Vgl. Ibn Gajath I 15[1]). Zum mantischen Grund vgl. Orchot Chajjim I, הבדלה, N. 15.

Charakters entkleidet und zu einer Verhaltungsmaßregel um des lieben Friedens willen wird.

[1]) Natronai, תורתן של ראשונים I 50 N. 16, בכפים ובצפרנים. Vgl. noch Pardes N. 111, 116; Likkute Pardes 11b; Machsor Vitry S. 117; Schibbole ha-Leket N. 130.

S. 261, N. 10. Über dieses Thema vgl. jetzt Magen Aboth, ed. Last, S. 155 f. Dort schließt ein ähnliches Responsum wie das in Hal. Pesukoth N. 192 mit den Worten וכן המנהג בשתי ישיבות. Vgl. noch Or Sarua II N. 257.

S. 262, Anm. 15. ואסמכה אקרא ist ja geläufig, ואסמכה מאי קרא gibt keinen Sinn. Der Gaon will nicht die Stelle wörtlich zitieren.

S. 263, Anm. 2. Für מרנו אתא l. wol: מרוואתא.

S. 290. Daß dieses Fragment aus der pumbaditanischen Schule stammt, folgt auch aus Z. 5 f. ישבע בנזירתא ויטול ספר תורה על כתיפו וינדו בשמו, während beim Schwur selbst kein נקיטת חפץ vorhanden ist. Dies stimmt mit dem Brauch in Pumbaditha, wie wir aus שערי צדק 76a, N. 22 wissen, und שערי צדק 73b oben heißt es: ונזירתא הוא דקא מדלינן מכמה דוכתי, דאוריתא סובל ס״ת על כתיפו ונשבע, ועכשיו סובל ס״ת ולא נשבע בו אלא מנדין בשופרות בפניו . . . Der Autor dieser Responsen in ש״ע ist R. Hai, daher ist es wahrscheinlich, daß auch unser Genisahfragment R. Hai gehört. Dies wird aber unzweifelhaft durch die Tatsache, daß in unserem Fragment אנב auf Grund von קרקע בארץ ישראל selbst bei הרשאה als unwirksam erklärt wird, eine Ansicht, die nur von R. Hai vertreten wurde, während sonst die pumbaditanische Schule ein solches אנב bei הרשאה als zulässig erklärt. Vgl. Resp. der Gaonim, ed. Harkavy, S. 93[1]).

S. 293 unt., 294 oben. Zwischen den beiden Fragmenten scheint ein gewisser Zusammenhang zu bestehen. Resp. XII in Fragm. 2760 S. 320, Z. 3: והאי דאיצטריך למיתר בית שמאי לאפוקה מן הילכתא und Resp. II in Fragm. 2862, S. 329, Z. 8: והני כולהין לאפוקינן מן הילי. Entweder ist das erste Fragment vom zweiten abhängig oder beide gehören einem und demselben Autor, d. i. R. Amram.

S. 294, N. 2. Zur Erklärung des Gaons ist auf Jer. Bezah IV 2 (62c, 34) בן סיחה für das sonstige בן סחתי zu verweisen.

S. 298 behauptet Ginzberg, der Kompilator der Agadath Bereschith habe »beyond a doubt« in der Nachbarschaft von Konstantinopel zur Zeit R. Hais gelebt. — Welche Anhaltspunkte gibt es dafür[2])?

S. 303 und Anm. 2. Über R. Zemach vgl. noch Zunz, Ritus S. 189; Kohn, Mordechai ben Hillel, S. 156; Halberstamm, Jeschurun

[1]) Vgl. dagegen Pardes 26a, ed. Warschau 121 a.

[2]) Ein Anhaltspunkt für die Abfassungszeit der Agadath Bereschith ist viell. die Stelle ed. Buber, S. 160 unt.: ותאכל זה הנניד. Was spricht aber für die Nähe Konstantinopels als Heimat dieses Midraschwerkes?

V, S. 137; Beth Talmud IV, S. 339. Daß R. Zemach Ab Beth Din nicht Zemach ben Chajjim, sondern Zemach ben Salomo ist, folgt aus der Tatsache, daß ein Responsum, welches im Machsor Vitry S. 280, N. 63, Z. 6 Salomo דיינא דבבא gehört, bei Ibn Gajath und Moses Chalawa im Namen von R. Zemach Ab Beth Din mitgeteilt wird. Vgl. oben S. 372 zu S. 179, N. 12.

S. 305, Z. 17 in der Mischnah Bechoroth VI, 3 חברבר für uns. חוורור[1]), wozu Ginzberg folgendes bemerkt: »= חוורור? Or did the scribe confuse חוורור »albugo«, with חברבר »serpent«? «. — Die erste Annahme ist entschieden richtig, aus folgendem Grunde. Zu חוורור verweist Aruch v. חוור auf Pseudo-Jon. zu Gen. 19, 11, wo בסנורים durch בחיוורוריא wiedergegeben wird, wofür aber das Fragmentargum : בחברברי[2]) bietet, also חוורור = חברבר. Der Wechsel zwischen ב und ו, ו ist auch sonst nicht selten[3]).

[1]) So auch S. 367 für חוורור in der Mischnah Bechoroth 41a.

[2]) So manche Texte bei Mussafia und Fragmententargum ed. Ginsburger S. 12.

[3]) So in unserer Sammlung selbst רוח und רבח in der Bedeutung: erleichtern, vgl. S. 206, Z. 10 und 207, Z. 7. So auch S. 337, Z. 8 und 394, Z. 1 איתוד und איתוד für איתבד und איתביד. Tosefta Berachoth VI, 3 (Babli 58b, Jer. 13b) לווקן und Mischnah Bechoroth 45b לבקן. Vgl. auch נבלן־גולן, סכבר־מכוור u. a. Vgl. noch Aptowitzer, Das Schriftwort in der rabb. Lit. II, S. 33, Anm. 3.

(Schluß folgt.)

Protokoll

der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Montag, den 26. Juni 1911, vormittags 10 Uhr im Büro des D. J. G. B., Berlin W., Steglitzerstraße 85 I.

Anwesend die Herren Adler, Baneth, Bloch, Elbogen, Guttmann, Maybaum, Philippson, Porges, Vogelstein, Nathan, stellvt. Schriftführer.

Entschuldigt die Herren Bacher, Brann, Cohen, Cohn, Lucas, Schwarz, Simon, Simonsen, Steckelmacher, Werner.

Der Vorsitzende eröffnet die Sitzung um 10¼ Uhr und erstattet den Geschäftsbericht. Die Gesellschaft hat einen neuerlichen Gewinn von 86 Mitgliedern zu verzeichnen, dem allerdings auch ein beträchtlicher Verlust durch Tod und Ausscheiden gegenübersteht. Die Baronin von Cohn-Oppenheim-Stiftung in Dessau hat für das Kalenderjahr 1911 den Betrag von 1000 Mark bewilligt. Erschienen sind von Werken der Gesellschaft Krauß, Talm. Archäologie Band. II; von Philippson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes Bd. II die russische Übersetzung; außerdem mehrere von der Gesellschaft subventionierte Werke. Das Erscheinen des von dem verstorbenen S. P. Rabinowitz begonnenen Werkes über die Geschichte der Juden in Rußland ist sichergestellt; der mit der Abfassung der historischen Geographie Palästinas beauftragte Herr Dr. S. Klein ist von seiner Reise nach Palästina befriedigt zurückgekehrt. Mit der Buchhandlung Kauffmann-Frankfurt a. M. ist ein Verlagsvertrag für die Germania Judaica abgeschlossen worden. Den Herren F. Philippson-Brüssel und Prof. Dr. Bloch-Posen, hat der Ausschuß zu ihrem 60. bezw. 70. Geburtstag die Glückwünsche der Gesellschaft ausgesprochen.

Im Anschluß an den Geschäftsbericht dankt Prof. Bloch für die ihm bereitete Ehrung und verspricht, seine besten Kräfte in den Dienst der Gesellschaft zu stellen.

Über die Germania Judaica und das Maimonideswerk erstattet Guttmann — über erstere in Vertretung des durch Krankheit am Erscheinen behinderten Dr. Brann — Bericht. Es wird beschloßen, das Erscheinen beider Werke nach Möglichkeit zu beschleunigen.

Über den gegenwärtigen Stand der Arbeiten am »Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums« wird Bericht erstattet. Es wird beschlossen, diesen Bericht zu vervielfältigen und den Ausschußmitgliedern zuzustellen. In der nächsten Sitzung soll sodann über die Übertragung der noch nicht vergebenen Teilwerke des Grundrisses an neu zu berufende Mitarbeiter beraten werden. Für die »allgemeine jüdische Literaturgeschichte« wird Herr Prof. Dr. Marx-New-York in Aussicht genommen. — Die jüdisch-theologischen Anstalten sollen gebeten werden, geeignete Kräfte für die zu vergebenden Werke in Vorschlag zu bringen.

Zum Corpus Tannaiticum wird beschlossen, Herrn Dr. Horowitz-Breslau mit der Durchsicht der rabbinischen Literatur zum Zwecke der Variantensammlung für die Mischnaausgabe zu betrauen. Bei der Mischnaausgabe soll die Ed. pr. zugrunde gelegt werden mit der Maßgabe, daß der Herausgeber berechtigt ist, dort, wo unbedingt Druckfehler oder Irrtümer vorliegen, diese durch die nach seinem Ermessen richtige Lesart zu ersetzen.

Herr Dr. Yahuda, der dem Ausschuß den vollständigen gedruckten arabischen Text seiner Bachjaausgabe vorlegt, soll gebeten werden, den Text als 1. und in kürzester Zeit die Einleitung als 2. Lieferung seines Bachja-Werkes mit Hintansetzung aller anderen Arbeiten auszugeben. Der Ausschuß kooptiert die Herren Prof. Kalischer, Mittwoch, Sobernheim-Berlin und Poznanski-Warschau.

Der Ausschuß bewilligt Subventionen dem Verband für Statistik der Juden, Herrn Idelsohn-Jerusalem, Herrn Weltsmann-Kalisch für seine Sammlung von Grabinschriften in der Provinz Posen und in Russisch-Polen, Herrn Guttmann-Budapest für seinen Mafteach ha-Talmud, dem Verein Mekize Nirdamim, Herrn Eppenstein-Briesen für seine Ausgabe des Pentateuchkommentars von Abraham Maimuni und der ZFHB. Von dem von Grunwald-Wien herausgegebenen Werke »Die Hygiene der Juden« sollen 20 Exx. zum Buchhändlerpreise angekauft werden. Die nächste Ausschußsitzung und die ordentliche Mitgliederversammlung sollen am Dienstag, den 2. Januar 1912 in Berlin stattfinden. Den Vortrag übernimmt Dr. Elbogen. Schluß $12^1/_2$ Uhr. Philippson. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Ethik R. Saadjas.

Von **David Rau** s. A.

Vorbemerkung. Die vorliegende Abhandlung gebe ich aus dem Nachlaß des vor kurzem (14. Febr.) verstorbenen Verfassers heraus. Die Anregung dazu erhielt er durch die vom Lehrer-Kollegium des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau im Jahre 1890 gestellte Preisaufgabe: »Darstellung und Beurteilung der Ethik des Saadja b. Joseph«. Der von ihm damals eingereichten Arbeit wurde der Joseph Lehmann'sche Preis zuerkannt. Nach den Winken und Ratschlägen des verewigten Dr. Rosin hat er sie dann umgearbeitet. In dieser Form kommt sie hier zum Abdruck. Nur einige weitere, besonders neuere Literaturangaben habe ich in [Klammern] hinzugefügt.

Der in der Blüte der Jahre dem rabbinischen Amte und der Wissenschaft des Judentums entrissene Gelehrte wurde am 18. Juli 1861 in Pr.-Friedland (Bez. Marienwerder) geboren, besuchte 1884—1893 das jüdisch-theologische Seminar und war nahezu zwei Jahrzehnte als Rabbiner in Pleß tätig. Mit reicher Begabung, gediegenem und gründlichem Wissen, eisernem Fleiße und seltener Arbeitslust verband er eine weit über das gewöhnliche Maß hinausgehende Bescheidenheit und Zurückhaltung. Diese allein haben ihn verhindert, zahlreiche gediegene Abhandlungen, die fertig oder fast vollendet in seinem Pulte lagen, der Öffentlichkeit zu übergeben. Wie die Ethik Saadjas, hat er, wie er mir mitteilte, auch die der übrigen jüdischen Religionsphilosophen behandelt. Sein Nachlaß an Büchern und handschriftlichen Arbeiten ist der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars überwiesen worden. Von weiteren religionsphilosophischen Abhandlungen habe ich vorläufig nichts gefunden. Wenn sie mir in druckreifer Form zur Hand kommen, sollen sie ebenfalls veröffentlicht werden. M. Br.

Einleitung.

Die bleibende Bedeutung, die sich Saadja[1]) als der Begründer einer jüdischen Wissenschaft unter den Rabbaniten und als der eigentliche Schöpfer der jüdischen Reli-

[1]) Saadja ben Joseph al-Fajjûmi, geb. 892 zu Fajjûm in Ober-

gionsphilosophie[1]) erworben hat, besteht für die Entwicklungsgeschichte des jüdischen Geisteslebens hauptsächlich darin, daß er den gesamten Glaubensschatz seines Volkes, wie er sich durch Bibel und Talmud im Laufe der Jahrhunderte gebildet hatte, zum erstenmale in seiner Reinheit[2]) systematisch dargestellt und bei dem von ihm versuchten Ausgleich von Religion und Philosophie die Originalität und Selbständigkeit des jüdischen Geistes zu wahren verstanden

ägypten, seit 928 Gaon (Rektor) der Hochschule zu Sura, st. 942 daselbst, vgl. Graetz, Geschichte der Juden V, S. 302 ff. [V⁴, 233 ff.]

[1]) Schon vor Saadja hatte Isaak Israeli (845—940) in seinem ספר היסודות einen religionsphilosophischen Versuch gemacht, in dem er dem Eklektizismus zuneigte. Sein Ruf als Arzt war aber größer als der als Philosoph (vgl. das harte Urteil Maimûnis über seine Philosophie, Briefsammlung, ed. Amsterdam, 14 b [Vgl. über ihn jetzt Jacob Guttmanns Abhandlung über die philosophischen Lehren des Isaak b. Salomon Israeli in Bd. X, Heft 4 der von Cl. Bäumker herausgegebenen »Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters«, Münster i. W. 1911]). Einen größeren, aber ebenfalls ohne weitere Bedeutung gebliebenen Versuch machte dann David Almokammez, auch Alraki und הבבלי genannt; er war ebenfalls Arzt und ist spätestens 937 gestorben. Von seinem in zwanzig Abschnitten niedergelegten System sind uns nur einzelne Fragmente erhalten, die das ganze Werk als nach dem Muster eines mutazilitischen Kalâm angelegt erscheinen lassen. Drei dieser Bruchstücke befinden sich in dem von Halberstam (Berlin 1888) edierten Jezirahkommentar des Juda ben Barsillai, S. 65, 77 ff. und zwar Abschnitt IX, der das Wesen Gottes (quidditas); 2. teilweise Abschnitt X, der die Eigenschaften Gottes und 3. S. 151, Abschnitt XVI, der die Vergeltung im Jenseits behandelt. Teile dieser Bruchstücke wurden früher von Luzzatto in Gabriel Polacks Halichot Kedem, S. 71—78 und von J. Fürst im Literaturblatt des Orients, S. 617, 631 und 642 veröffentlicht. [Vgl. Eppensteins Bemerkungen zu Graetz V⁴, S. 322, Anm. 5.]

[2]) In wie hohem Grade ihm dies, trotzdem er sich dem Einflusse der griech. Philosophie nicht entziehen konnte, gelungen ist, beweist der Umstand, daß er nicht nur einer der bei den Juden am meisten gelesenen Religionsphilosophen war, sondern daß in der Gegenwart sogar seine Ansichten selbst in dogmatisch sehr wichtigen Punkten in den Lehrbüchern der jüd. Religion häufig wieder zu finden sind. Vgl. Graetz, Geschichte der Juden V, S. 332 [V⁴, 312].

hat. Man wird dieses Verdienst umso weniger verkennen, wenn man bedenkt, daß der, Saadja an Systematik wie an Tiefe der Gedanken weit überragende, Alexandriner Philo die Rechtfertigung des Judentums und dessen Lehren vor dem Forum der griechischen Philosophie nur dadurch zu bewirken vermocht hatte, daß er mit dem Zauberstabe allegorischer Deutung die konkreten Personen der biblischen Erzählungen in abstrakte Begriffe verwandelte, die mosaischen Gesetze und Vorschriften in einen Gedanken-Äther auflöste, und dann aus den in ihrem Wortsinn vergewaltigten jüdischen Religionsurkunden die Gedanken der griechischen Philosophie herauslas[1]). In Philo's Geiste unterlag das Judentum dem bestrickenden Reize und der spielenden Gewandtheit der glänzend ausgebildeten griechischen Dialektik; sein Streben befriedigte aber das religiöse Bewußtsein seines Volkes nicht, und darum hat die jüdisch-alexandrinische Philosophie in jüdischen Kreisen weder eine weitere Fortbildung noch überhaupt Anerkennung gefunden. Das Bedürfnis eines Ausgleichs zwischen der überkommenen Lehre und der Philosophie der Zeit war für Saadja dasselbe wie einst für Philo. Lehre und Überlieferung waren in Gefahr, im Geiste und im Gemüte ihrer Bekenner von einer grundverschiedenen Bildung und Lebensrichtung verdrängt zu werden, seitdem einerseits der Karäismus[2])

[1]) Vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 2. Besonders eingehend hat diese Art der Exegese in ihrem Einfluß auf die Anschauungen des Judentums Z. Frankel behandelt in seinem Buche »Über den Einfluß der paläst. Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik«, Leipzig 1851.

[2]) Der Karäismus, als das Prinzip des starren Festhaltens an dem Buchstaben der Schrift, im Gegensatz zur Tradition, als dem »Prinzip der beständigen Fortbildung« wie Geiger, Wissensch. Zeitschr. I, S. 348 die Überlieferung bezeichnet, hat seine Wurzeln in dem vom Pharisäismus überwundenen Sadduzäismus, zu dem später noch unverkennbar der gern streng nach dem Wortlaut der Schrift entscheidende Schammai und dessen Schule hinneigte. Erst der Streit der Suniten und Schiiten in der muhammedanischen Welt erweckte den vielleicht

den Talmudismus immer mehr mit wissenschaftlichen Waffen bekämpfte und bedrängte, und andererseits die wieder zur Geltung gelangenden Systeme der griechischen Philosophie[1]) bei dem damals allgemein herrschenden Mangel an Verständnis für eine geschichtliche Betrachtung weite Kreise mit Verwirrung und Zweifel erfüllten. In dieser Zeit der Not erschien Saadja's Werk Emunot we-Deot[2]), das nach dem übereinstimmenden Urteil der Späteren[3]) einer das religiöse Bewußtsein seines Volkes rettenden Tat gleichkam. Was Saadja in diesem Werke geleistet hat, ist zweifach beachtenswert. Zunächst übertrifft es nach dem Urteil Stöckl's[4]) an Wahrheitsgehalt bei

---

noch nicht ganz erstorbenen Geist des sadduzäischen Prinzips, so daß Anan b. David 750 in Bagdad die Sekte der Bne Mikra oder Karäer gründen konnte.

[1]) Saadjas Werke bilden eine wertvolle Quelle für die geschichtliche Kenntnis vom Übergang der arab. Philosophie aus dem engen Rahmen der Mutazila zu dem, durch syrische und arab. Übersetzungen des Plato, Aristoteles, der aristotelischen Kommentatoren und des Galen angebahnten, arabischen Aristotelismus, vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadja, S. 16; Überweg-Heinze, Grundriß II, 6. Aufl., S. 185 ff. Saadja kennt die griechische Philosophie beinahe in ihrem ganzen Umfange, selbst die Systeme der alten ionischen Naturphilosophen.

[2]) Arab.: Kitâb al Amânât w'al I'tiqâdât von Said b. Jûsuf, wie ihn die Araber nannten. Es behandelt in 10 Abschnitten: 1. Die Kosmologie, 2. die Einheit Gottes, 3. die Gesetze der Offenbarung, 4. die Willensfreiheit, 5. Verdienst und Strafe und die Theodicee, 6. die Anthropologie, 7.—9. die Eschatologie und 10. die Ethik.

[3]) Selbst Maimonides, der oft gegen ihn polemisiert und ihn »in den Irrlehren des Kalâm befangen« nennt, erkennt in dieser Beziehung willig Saadjas große Bedeutung an; vgl. Brief nach Jemen, ed. Holub, S. 39. In gleicher Weise urteilte später über ihn R. Meir b. Todros ha-Lewi in Kitâb al-rasâil (ed. Brill), S. 57a: ברם וכיר איתי ראיש לטיב ורבינו סעדיה הגאון זיל שמו שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל, »wäre Saadja nicht gewesen, so wäre die Tora in Israel in Vergessenheit geraten«.

[4]) Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II, Mainz 1865, S. 264. Saadja scheint sein Werk übrigens nicht nur für jüdische

weitem die Werke der Mutakallimun und ist somit das Beste, was uns aus dieser Periode der arabischen Philosophie erhalten ist; andererseits ist dieses Buch durch die systematische Darstellung und vernunftgemäße Beleuchtung des gesamten Glaubens- und Lehrgehalts des Judentums sowie durch die Aufstellung von Saadja's Nachfolgern allgemein angenommener Interpretationsregeln für den biblischen Text[1]) die Grundlage der ganzen jüdischen Reli-

Leser geschrieben zu haben. Eine Stelle im Emunot we-Deot II, S. 45, ed. Slucky, Leipzig 1864 (nach welcher Ausgabe wir auch weiterhin zitieren) אכזון להשיב אל חכמיהם zeigt, daß er gegen Islam und Christentum eine rein wissenschaftliche Polemik zu führen beabsichtigte. Und in der Tat, für Israeliten hätte er nicht nötig gehabt, so tief auf Probleme, die nur für Andersgläubige einen Wert hatten, einzugehen. Wenn er es dennoch tat, so geschah es wohl, weil sein Buch das allgemeine, wissenschaftliche Interesse aller Denker, nicht nur der jüdischen, beanspruchte; denn in Bagdad, wo Saadja studierte und sein Werk verfaßte, waren Disputationen und Diskussionen zwischen den Vertretern der verschiedenen Religionen nichts seltenes. Vgl. Munk, Melanges, S. 312; v. Kremer, Kulturgeschichte des Orients II, 399 ff. Saadja selbst scheint sich an solchen Disputationen beteiligt zu haben, wie eine Stelle seines Werkes III, S. 68 beweist; wo er den Einwand eines Aschariten und seine Antwort darauf berichtet: ... עניתי כי ... וכבר הזכיר קצתם על המאמר הזה ואמר ..., vgl. zu der angeführten Stelle Schahrâstani, übersetzt v. Haarbrücker, I, 100 ff.

[1]) Nur wenn eine Bibelstelle gegen eine durch eine der vier Erkenntnisquellen gewonnene Wahrheit verstößt, ist es gestattet, die Bibelstelle so zu deuten, daß der Widerspruch beseitigt wird. Emunot we-Deot V, S. 93; VII, S. 109; vgl. dazu Einleitung S. 10 und II, S. 44, an welchen Stellen er auf die ausführliche Behandlung dieses Punktes in der Einleitung seines Pentateuch-Kommentars hinweist; diese Interpretationsregel Saadjas wurde von fast allen späteren Religionsphilosophen angenommen; vgl. Abraham Ibn Daud in Emuna rama S. 1. Maimonides, More II, 25, 29 ff; Einleitung zu Sanhedrin X, 7. Die 3 resp. 4 Erkenntnisquellen Saadjas: die sinnliche Wahrnehmung, die Vernunft, die Bibel und die Tradition finden sich auch bei den lauteren Brüdern, vgl. Dieterici, Anthropologie der Araber, S. 20; die Lehre von der Weltseele S. 38 und besonders 99, wo die Überlieferung ebenfalls als Erkenntnisquelle angeführt wird. Die allegorische Deutung verwirft Saadja auf das entschiedenste, Emunot

gionsphilosophie geworden. Saadja selbst hatte, wie er dies in der Einleitung hervorhebt, eigentlich nur beabsichtigt, durch eine kritische Betrachtung eine Läuterung in den Glaubensansichten seiner Zeitgenossen herbeizuführen. Indem er so aber darnach strebte, den Inhalt der Offenbarung als mit der Vernunft in Einklang stehend darzustellen, gelangte er dazu, den gesetzlichen Teil des Judentums, in dem Gebote der Religion, der Moral und des Rechts unterschiedlos in einander verschlungen waren, einheitlich auf Prinzipien zurückzuführen, die fast ausschließlich der griechischen Ethik entlehnt sind. Die Forderungen der jüdischen Lehre wurden hier gewissermaßen zum ersten Male auf ihren ethischen Gehalt untersucht, und damit war der Ethik gleichsam stillschweigend der Vorzug vor dem Offenbarungsgesetze eingeräumt worden, das seinen Wert eben erst durch seine Übereinstimmung mit der Ethik beweisen sollte. Saadja hat dadurch zuerst den entscheidenden Schritt getan, auch im Judentum, wie es bei den Griechen schon sehr früh der Fall war, die ethischen Forderungen als etwas Selbständiges und von der Religion und deren sonstigen Geboten völlig Unabhängiges zu unterscheiden. Diese Trennung von Religion und Sittlichkeit hat auch bei Saadja auf den ersten Blick für uns nichts Auffallendes. Er hatte ja durch Studium die griechische Philosophie kennen gelernt und dadurch geschlossene ethische Systeme, deren Lehren er annehmen konnte, obgleich sie aus ganz anderen Prinzipien abgeleitet waren, als die gleichen oder ähnlichen Lehren des Judentums. Diese Prinzipien hatten außerdem bei seinen ungläubigen und zweifelsüchtigen Glaubensgenossen vollgültige Autorität, die Lehren der Religion dagegen wurden vielfach verworfen oder doch nicht beachtet; was war da natürlicher

we-Deot VII, S. 112 und 113. Über die allegorische Deutung in den Schulen der Mutazila, denen Saadja unter allen arabischen Schulen am nächsten stand; s. Schahrâstani, ed. Haarbrücker, I, 43, 75.

als daß Saadja, um den jüdischen Geboten wieder Anerkennung zu verschaffen, sich bemühte, so weit es möglich war, die Lehren der Religion in Lehren der Sittlichkeit umzuwandeln und die religiösen Gebote und Gesetze aus ethischen Prinzipien abzuleiten? Er mußte Licht und Ordnung in einem Chaos von Sitten und Gesetzen schaffen, das Religion und Leben im Laufe von vielen Jahrhunderten bei einem ganzen Volke angehäuft hatten. Er wollte das, was das gläubige Gemüt bisher als Machtgebot seines Gott-Königs verehrt und in demütiger Unterwerfung unter den Willen des Höchsten treu befolgt und geübt hatte, als das eigentlichste Postulat der menschlichen Vernunft hinstellen und rechtfertigen. Allein so naheliegend und gerechtfertigt aus all' diesen Gründen für Saadja die Trennung von Religion und Ethik war, so braucht man sich doch nur zu vergegenwärtigen, in wie ganz verschiedenen Verhältnissen das sittliche Bewußtsein zu dem religiösen Gottesbegriff bei Juden und Griechen stand, um die ganze Tragweite des kühnen Versuchs, das bis dahin einheitliche, religiöse Bewußtsein des Juden nach griechischem Muster in ein ethisches und religiöses zu scheiden, genügend zu würdigen. Die Bibel kennt keinen Unterschied zwischen den Gesetzen der Moral und denen der Religion; die einen sind ihr eben so göttlich wie die anderen; denn alle wurzeln in dem starken Bewußtsein von der Heiligkeit des göttlichen Willens, in dem sie den Quell der Wahrheit, des Rechts und der Sittlichkeit zugleich sah (Secharja 8, 16—19). Eine Trennung oder auch nur eine Unterscheidung von Religion und Moral war nach der ganzen Weltanschauung des Judentums überhaupt gar nicht denkbar, weil das sittliche Bewußtsein niemals mit dem Bewußtsein von einem persönlichen, sittlichen Gotte in Widerspruch geraten konnte. »Den ganzen Luxus naturphilosophischer Mystik, der so nutzlos die übrigen Religionen des Altertums beschwert, hatten die Hebräer hinweggeworfen,

um dem einen Rätsel der inneren Welt, dem der Sünde und der Gerechtigkeit vor Gott, nachzuhängen; ihnen war Gott ein geschichtlicher Gott, dem die Natur ein Fußschemel seiner Macht, aber das Leben der Menschheit das einzige Augenmerk seiner Vorsehung ist; er war ihnen aber auch der starke und eifrige Gott, der die Gerechtigkeit des Herzens will und die Sünde verfolgt und rächt, um der Sünde willen« (Lotze, Mikrokosmos III, S. 147). Der Gegensatz zwischen Religion und Ethik trat zuerst und am schärfsten bei den Griechen hervor. Denn wie in allen ursprünglichen Verhältnissen menschlicher Kultur war auch bei ihnen die Sittenlehre in die Religion verwebt. Allein der griechischen Religion fehlte der sittliche Kern, und darum war ihr Bruch mit der Moral unvermeidlich. Schon die griechische Volksmoral, die doch von der Religion ausging, wurzelte nicht in der Gottheit, als der absoluten, sittlichen Persönlichkeit; denn die griechischen Götter waren dem Volksbewußtsein nichts weniger als rein sittliche Wesen. Selbst zur Zeit des Sophokles, als der griechische Volksgeist auf seiner sittlichen Höhe stand, scheute man sich nicht, ihnen Mißgunst und Neid gegen das Menschengeschlecht nachzusagen. Die griechische Welt kannte ein solches liebevolles und inniges Verhältnis zwischen der Gottheit und den Menschen, wie es zum Beispiel in dem biblischen Satze: Kinder seid ihr des Ewigen eures Gottes« (5. M. 14, 1) ausgedrückt ist, noch nicht. Ihr waren die Götter nur die höheren Mächte, denen der Mensch, weil er ihnen machtlos unterworfen war, Furcht und scheuvolle Verehrung schuldete. Dieses Verhältnis, das nicht auf gegenseitiger Liebe beruhte, konnte auch schon deshalb nicht als eine Quelle der Sittlichkeit wirken, weil man die Gottheit als heilig weder erkannte noch dachte[1]). Eine Heiligung der Gesinnung und des Lebenswandels, wie

[1]) Vgl. Chr. Ernst Luthard, Die antike Ethik, Leipzig 1887, S. 3 oben.

sie das Judentum in Hinblick auf den heiligen Gott sehr nachdrücklich verlangte[1]), konnte deshalb auch von der griechischen Gottesverehrung niemals ausgehen. Die ganze griechische Sittlichkeit bestand in der Einhaltung jener Ordnungen, wie sie das natürliche Leben und der Staat gebildet hatten. Maß und Schranke, σωφροσύνη, war und blieb das charakteristische Merkmal des Sittlichen für den hellenischen Geist aller Zeiten; sie war die strenge Forderung der Volksmoral und der Religion. Als aber durch die Verwicklungen einer mannichfaltigeren Lebensform und die Entwicklung des philosophischen Denkens die überlieferte, positive Religion in Verfall geriet, da wankte und schwankte auch der ganze Bestand dessen, was überlieferungsmäßig als heilig und sittlich galt. Denn in dem Maße, wie die Macht der Überlieferung dahinsank, erstarkte immer mehr der Geist des unbedingten Subjektivismus, der an die Stelle des bisher allgemein Gültigen das individuelle Meinen und Belieben setzte und in dem berühmten Satze des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, seinen treffendsten Ausdruck fand, Damit war aber das sittliche Leben, dessen Norm zu bestimmen jedem Einzelnen anheimgestellt war, in Frage ge-

[1]) 3. M. 19, 2: »Heilig sollt ihr werden, denn ich der Ewige, euer Gott, bin heilig«. Das. 11, 44 u. 45: »Heiliget euch, daß ihr heilig werdet, denn ich bin heilig«. 20, 26: »Und ihr sollt mir heilig sein, denn heilig bin ich der Ewige«. Vgl. Sifra zu 3 M. 18, 4 ed. Schloßberg, Wien 1862, S. 86: ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי אם מקדישים אתם את שמי, אף אני אקדש את שמי על ידיכם. Sifre zu 5. M. 11, 22 ed. Friedmann, Wien 1864, S. 85a: מה המקום נקרא רחום וחנון, אף אתה הוי רחום והנון, מה הקב״ה נקרא צדיק אף אתה הוי צדיק, מה הקב״ה נקרא חסיד אף אתה הוי חסיד vgl. Sabbat 133b; das ist nach obiger Stelle des Sifre und des Talmud Sota 14a die Erklärung des biblischen Gebotes: »in den Wegen Gottes wandeln« 5. M. 11, 21 und 13, 5; »die Wege Gottes, das sind die Eigenschaften Gottes«. Wie Er Nackte kleidet, so kleide auch du Nackte; wie Er Kranke pflegt, so pflege auch du Kranke; wie Er Trauernde tröstet, so tröste auch du Trauernde usw.«

stellt. Die Folge davon war, daß, wie Thukydides klagt[1]), die Unsittlichkeit im Volke in erschreckender Weise um sich griff. Es war daher die Aufgabe der edlen Geister, darauf zu sinnen, wie sie Religion und Sittlichkeit den verödeten Gemütern ihrer Mitbürger wieder einpflanzen, wankende Herzen wieder befestigen könnten. Bisher ruhte die Moral auf Tradition, da diese aber auch unhaltbar geworden, so sollte an ihre Stelle die Erkenntnis treten. Es galt also, auf dem Wege der Forschung Prinzipien, das heißt: allgemein anerkannte, zweifellose Grundgedanken, aufzufinden, die das Fundament der sittlichen Theorie bilden konnten, um darauf das ganze Gebäude als auf festem Grunde zu errichten[2]). Den ersten Versuch hierin unternahm Sokrates, indem er das subjektive Denken aus einer auflösenden Macht in eine bauende umzuwandeln sich bestrebte und die Menschen als Vernunftwesen statt an die Willkür des eigenen Beliebens auf die Vernunft verwies, die an die Stelle der Meinung das Wissen und statt des Scheins das wahre Wesen der Dinge (τί ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων), den Begriff, zu erfassen versucht. Nach Begriffen denken war ihm Wahrheit, aber auch nach Begriffen handeln Tugend. Die Tugend also ist Wissen[3]). Bei dieser Identifizierung von Tugend und Wissen ist aber die Bedeutung des Wollens, als des eigentlichen Faktors sittlichen Handelns völlig übersehen und verkannt. Trotzdem beherrscht von Sokrates an dieses Übergewicht des Intellekts über den Willen die Denkweise der ganzen antiken Moralphilosophie[4]). Die sokratische

[1]) Thucydides II, 52, 53; III, 82, 83.

[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 1 Einleitung. L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmud. Ethik, Breslau 1877, S. 6.

[3]) Xenophon Mem. I, 1, 16; III, 9, 5; IV, 2, 20; Aristoteles Ethic. Nicom. IV, 13: φρονήσεις ὥετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.

[4]) Luthardt, Die antike Ethik, S. 41. Strümpell, Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1861, S. 13: »Wir nehmen wahr, daß die antike Ethik, wie weit sie in dieser Schrift dargestellt wird, trotz mancher herrlicher Gedanken doch von

Tugend des Begriffs, Platos Tugend der Idee, die dianoëtische Tugend des Aristoteles und der stoische Weise, »der sich auf sich selbst zurückzieht und sich in seiner eigenen Gottheit verehrt«[1]), sind die einfachen Folgen dieses ausschließlich zur Herrschaft gelangten Intellektualismus. Bei dieser Grundlage aber konnte die Ethik niemals praktische Geltung für das Volksleben erlangen; denn die Erkenntnis ist nur Sache weniger, nicht der Menge. Aber auch für die Aristokratie des Geistes blieb sie oft ein leerer, geistiger Formalismus.

Alle die Veranlassungen und Bedingungen, welche bei den Griechen der Entwicklung und Ausbildung der wissenschaftlichen Ethik so günstig waren, fehlten im biblisch-talmudischen Judentum fast vollständig. Den Grund für diese Erscheinung wird man hauptsächlich, wie wir bereits oben erwähnt haben, in der lebendigen Vorstellung des Juden von einem persönlichen und sittlichen Gotte zu suchen haben. Denn es hat im jüdischen Bewußtsein niemals ein Zweifel darüber geherrscht, »daß Gott der Schöpfer eben sowohl einer sittlichen als der physischen Weltordnung sei, daß er die Quelle aller, auch der ethischen Wahrheit, und daß die überlieferten Sittengesetze eben diese Wahrheit ausdrücken und enthalten«[2]). Man hat deshalb in den schöpferischen Zeiten des Talmud, als man nach dem Verluste von Vaterland, Thron und Altar unter wesentlich neuen Bedingungen das Leben des zerstreuten Volkes im Einzelnen wie in der Gesamtheit neu zu begründen und zu ordnen hatte, gar keine Veranlassung gehabt, nach anderen Normen zu suchen, als die waren, die überlieferungsmäßig die Religion festgestellt hatte. Das ganze Dasein wurde durch das Bestreben der talmu-

einer Ethik des Wollens, in der genauen Bedeutung des Begriffs, nur erst eine schwache Ahnung hatte«.

[1]) Luthardt, Die antike Ethik, S. 185.

[2]) L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmud. Ethik, S. 19.

dischen Weisen, dem mosaischen Gesetze eine bis ins einzelne gehende praktische Geltung zu verschaffen, in seinen Höhen und seinen Tiefen von der Wiege bis zum Grabe ein ununterbrochener Gottesdienst, in dem jede Handlung, auch die unbedeutendste, von religiöser Weihe[1]) getragen, in dem aber auch andererseits jedes ethische Bewußtsein von dem religiösen fast gänzlich verschlungen war. Dieselben talmudischen Weisen haben in einer riesigen Literatur mit wahrhaft religiösem Eifer und haarscharfer Dialektik das ganze menschliche Leben in all seinen Beziehungen in den Kreis ihrer Untersuchung gezogen; sie haben alles, was man Gott und dem Menschen schuldet, mit wahrhaft peinlicher Gewissenhaftigkeit erwogen und bestimmt; und doch wird man nicht umhin können zu behaupten, daß die Ethik sehr stiefmütterlich von ihnen behandelt ist, oder richtiger gesagt, daß sie unter den logischen Operationen ihres Verstandes zur kalten Jurisprudenz erstarrte. Es zeigt sich darin allerdings die sittliche Höhe des Judentums, daß nach seiner Auffassung die Forderungen der Sittlichkeit genau von derselben verpflichtenden Kraft sind, wie die Gesetze des strengen Rechts. Sittlichkeit und Recht galten ihm als vollkommen gleichberechtigt[2]), und eine Verletzung des einen war wie die Verletzung des anderen vor dem jüdischen Bewußtsein eine gleich sündhafte Übertretung des göttlichen Willens. Man wird trotzdem nicht verkennen, daß die Selbständigkeit der Ethik sowohl im Leben wie in der wissenschaftlichen Behandlung, abgelöst von Religion und Jurisprudenz, in verhältnißmäßig nur sehr geringem Grade zur Geltung kommen konnte. Das Ethos war zwar mächtig und das stärkste Ferment der Religion[3]), aber es lag als solches

[1]) Vgl. J. Fritz, Aus antiker Weltanschauung. Hagen 1886, S. 193.

[2]) D. Rosin, Die Ethik des Maimonides. Breslau 1876, S. 1.

[3]) Vgl. H. Steinthal, Allgemeine Ethik. Berlin 1885, S. 108, Anm. 121; S. 120—124, Anm. 229.

nicht im Bewußtsein des Volkes. Man hat im Talmud sogar Sinnsprüche gesammelt, unter denen sich Grundsätze von echtethischen Werte befinden[1]), der Talmud hat solche ethische Grundprinzipien selbst in der Bibel[2]) zu finden geglaubt, aber nicht, um darauf ein System der Sittenlehre zu errichten. Da hier nicht wie in Griechenland die Tugend im Wissen bestand und nicht die Wissenschaft der Weg zur Sittlichkeit war[3]), so kam es sehr wenig darauf an, in welchem Zusammenhange die Forderungen der Moral zu- und untereinander stehen, auch nicht wie sie sich mit logischer Notwendigkeit aus dem obersten Prinzip ergeben, sondern darauf allein war alle Aufmerksamkeit gerichtet, die bindenden Verpflichtungen der göttlichen Gesetze, in denen sittliche, rechtliche und religiöse Gebote unzertrennlich und organisch mit einander verbunden waren, zu einer, die Gesinnung[4]) jedes Einzelnen heiligenden und das Leben des ganzen Volkes beherrschenden Macht zu gestalten. Eine Ethik in dem philosophischen Sinne der Griechen

---

[1]) Abot I, 2: »Auf drei Dingen beruht die Welt: auf Wissenschaft, Religion und Menschenliebe«. Das. I, 18: »Durch drei Dinge hat die Welt Bestand: durch Wahrheit, Recht und Frieden«.

[2]) Makkot 23b: Das mosaische Gesetz enthält 613 Gebote. Diese führte David (Ps. 15) auf elf zurück. Jesaja (23, 16) faßte sie in sechs zusammen; Micha (6, 8) in drei: Er hat dir kund getan, o Mensch, was gut ist, und was der Ewige von dir fordert: Recht zu tun, Liebe zur Milde, und demütigen Wandel mit Gott, deinem Herrn. Dann führte sie Jesaja (56, 1) wieder auf zwei zurück: »Beobachtet das Recht und übt die Tugend«. Endlich faßte sie Habakuk (2, 4) sogar in den Einen Ausspruch zusammen: »Der Gerechte lebt durch seine Treue (2, 4).

[3]) Vgl. Plato, Meno 77b: »Niemand kann das Böse wollen; wer das Gute erkannt habe, müsse es tun«.

[4]) Vgl. Sanhedrin 106b: הקב"ה לבא בעי »Gott will das Herz«. Joma 29a: הרהורי עבירה קשו מעבירה »Die sündhafte Gesinnung ist schlimmer als die Sünde«. Abot II, 17: זכל מעשיך יהיו לשם שמים »Alles, was du tust, geschehe in Hinblick auf Gott«; Kidduschin 41; Berachot 6; Nasir 23b.

hatte und konnte das Judentum auch schon deshalb nicht haben, weil es sich gar nicht an das spekulative Wissen und Erkennen[1]), sondern vorzugsweise an die nach Kant[2]) einzige sittliche Kraft im Menschen, an den Willen[3]), wendet.

Nicht nur auf den Verstand, sondern auch auf Herz und Sinn, auf das Gefühl und die Phantasie sucht die Bibel zu wirken, um den Willen in einer fest bestimmten Richtung zu lenken, ihn zu läutern und zu stärken[4]).

[1]) Wohl dringt die Bibel an zahlreichen Stellen auf Wissen und Erkennen, wie in Deuter. 4, 35. 39; Jerem. 9, 23. usw., allein an allen biblischen und talmudischen Stellen (Abot II, 1; Jalkut I, § 7 und § 107, Chagiga 2; Sabbat 86 usw.) bedeutet Wissen und Erkennen nur das erfahrungsmäßige Wahrnehmen des in der Natur und Geschichte wirkenden Gottes, oder auch, wie in Prov. 8, 10; 23, 12; 24, 5; 11, 19; Jes. 53, 11. Ketubbot 68; Nedarim 41; Chagiga 14; Sanhedrin 30; das. 52 usw. das empirische Wahrnehmen, Verstehen und Wissen der in der Natur wie im Menschenleben sich abspielenden Vorgänge und Ereignisse. Niemals ist aber damit ein spekulatives Schauen oder ein methaphysisches Folgern durch reine Vernunftbegriffe gemeint. Im Talmud ist Methaphysis und spekulatives Grübeln einfach verboten: Chagiga II, 1. Man wird deshalb auch behaupten können, daß ein methaphysisches Begründen und philosophisches Ausbauen des allerdings stark ausgeprägten Ethos im mosaisch-talmudischen Judentum gar nicht im Bereich der Möglichkeit lag.

[2]) »Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille. Der gute Wille ist durch seine Wirkungen, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines Zweckes gut, sondern allein durch das Wollen«.

[3]) Vgl. Genes. 2, 16—17; 4, 7; Deuter. 30, 15—19; 11, 26—27; Jes. 1, 19—20 usw. S. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I, S. 37; Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte I, S. 165 u. 168.

[4]) Wir finden in dieser Beziehung eine schöne Charakterisierung der Bibel bei Saadja selbst: Eine jede Religionsurkunde, sagt er in Emunot we-Deot III, S. 65, bestehe aus drei Teilen: 1) aus Geboten und Verboten, die er, wie aus dem dort von ihm angeführten Beispiele des Fieberkranken hervorgeht, für das eigentliche Heilmittel der sittlichen Gesundung des Menschen hält, 2) aus Verheißungen und Belohnungen als Vergeltung für deren Beobachtung, um die Menschen zur Annahme derselben geneigter zu machen, 3) aus prak-

Saadja gebührt das Verdienst, im biblisch-talmudischen Judentume zuerst die Ethik als gleichberechtigt der Religion gegenübergestellt und sie als selbständige Disziplin aus ihrer Verknüpfung mit verwandten Gebieten gelöst und bearbeitet zu haben. Wenn er sich hierbei auch oft von Gesichtspunkten leiten ließ, die, einer fremden Literatur entlehnt[1]), zu dem ihm durch die jüdische Überlieferung Gegebenen nicht immer paßten, so hat er doch die Eigentümlichkeiten der jüdischen Religionslehren besser zu wahren gewußt, als seine Nachfolger, die das Werk, das er begonnen, wohl vertieften und weiter ausbauten, aber auch, wie Maimonides, manche Besonderheiten der Religionsquellen der griechischen Philosophie zuliebe opferten oder Verschiedenheiten zwischen beiden auf Kosten der ersteren gewaltsam ausglichen.

Wie sich die Ethik Saadjas aber im Einzelnen gestaltet, wollen wir in Folgendem dazustellen versuchen.

---

tischen Beispielen aus der Geschichte, um die Gläubigen zur Nachahmung anzuspornen. Erst durch alle diese sich an Herz und Gemüt wendenden Momente zusammen, werde eine rechte und nachhaltige Wirkung erzielt.

[1]) Wenn Saadja sein Werk auch nach dem Muster eines mutazilitischen Kalâm angelegt haben mag und der Einfluß der arabischen Scholastik in den uns oft eigentümlich erscheinenden Problemen bei ihm sich oft stark bemerkbar macht, — Mose b. Esra in seiner arab. Poëtik und Mose von Salerno in seinem Moreh-Kommentar bezeichnen Saadja als Mutakallimun, Maimonides nennt ihn im »Briefe nach Jemen«, ed. Holub, S. 39 und Moreh I, 71 (an letzterer Stelle ohne seinen Namen zu nennen) einen Anhänger des Kalâm — so gilt dies doch meistens nur von den dogmatischen und besonders den eschatologischen Partien seines Buches. In der Ethik — mit Ausnahme von der Lehre über die Willensfreiheit — richtet er sich hauptsächlich nach griechischen Vorbildern.

(Fortsetzung folgt.)

Das Laubhüttenfest Chanukka.

Von R. Leszynsky.

Während das erste Makkabäerbuch, das ספר בית חשמונאי[1]), wie allgemein anerkannt wird, eine Übersetzung aus dem Hebräischen darstellt, ist man inbezug auf das zweite Buch der Makkabäer seit Hieronymus im Allgemeinen davon überzeugt, daß es von vornherein in griechischer Sprache abgefaßt war[2]). Nur inbezug auf die Briefe oder besser den Brief, der die Einleitung des Buches bildet, ist man einigermaßen im Zweifel, obwohl auch hier die Annahme einer Übersetzung bis in die neueste Zeit hinein vielfach verneint wird[3]). Den wenigen Hebraismen, die man gefunden hat, und die sich zur Not aus dem Einfluß der biblischen Sprache auf die griechisch redende und schreibende Judenheit erklären ließen, stehen nicht nur griechische Wortspiele gegenüber, sondern der ganze Stil des Buches macht den Eindruck, als ob das Original griechisch war. »Das allein untrügliche Merkmal einer Übersetzung«, schrieb Grimm in seinem exegetischen Handbuch[4]), »nämlich solche sprachliche Schwierigkeiten, die sich nur unter der Voraussetzung eines Übersetzungsfehlers heben lassen, ist nicht vorhanden«. Die Berechtigung dieser Forderung steht außer

[1]) Bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, liegt dieser Titel in dem bekannten Σαρβηθ Σαβαναιελ (= Σ[φ]ρ βηθ [A]σμναιε) vor. Sämtliche bisherige Deutungen ergaben hochpoetische Namen, aber nicht für jene Zeit passende Büchertitel.

[2]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III 1909. S. 485.

[3]) Kamphausen in Kautzsch Apokryphen 1900. S. 85. Dagegen Torrey, Die Briefe II. Makk. ZATW. XX, S. 236 ff.

[4]) Leipzig 1857. S. 24.

aller Frage. Gelingt es uns nun aber eine solche Schwierigkeit zu zeigen, die durch ein Mißverständnis des Übersetzers hervorgerufen ist, so ist damit ebenso stringent die semitische Grundsprache des zweiten Makkabäerbuches oder wie wir besser sagen werden: seiner Quellen bewiesen. Ich glaube nun diesen Beweis führen zu können. Die Bedeutung dieser Entdeckung wird noch dadurch erhöht, daß der aufzuzeigende Übersetzungsfehler sich an drei Stellen des Buches befindet und dadurch die Streitfragen über die Komposition des Buches entschieden oder wenigstens der Entscheidung näher gebracht werden. Und nun, um mit dem zweiten Makkabäer zu reden, wollen wir, nachdem wir uns bei der Vorrede so lange aufgehalten haben, mit der Erzählung beginnen.

Nach seinem Siege über Lysias zog Juda Makkabi, wie das erste Makkabäerbuch[1]) berichtet, nach Jerusalem, stellte den Tempel wieder her, so wie er früher gewesen, und weihte ihn am 25. des Monats Kislev von neuem. Die Feier vollzog sich in den üblichen Formen unter Lobgesängen und Gebeten, Musik und Opfern. Ein Grund für die achttägige Dauer wird ebenso wenig angegeben wie eine besondere Zeremonie, die an jenen Tagen zu vollziehen sei. Das Anzünden der Lampen des Leuchters im Tempel nimmt in dem Bericht des Makkabäers keine irgendwie hervorragende Stellung ein, wird vielmehr dem Darbringen des Räucherwerkes, dem Auflegen der Brote etc. völlig gleichgesetzt. Josephus[2]) kennt dagegen das Fest bereits unter dem Namen des Festes der Lichter, obwohl er sich den Namen nicht recht erklären kann. Jedenfalls wurden zu seiner Zeit, wie wir ja auch aus der rabbinischen Überlieferung wissen, Lichter angezündet[3]). Die anfangs unbestimmte Art der Feier war damit in eine feste

[1]) 4, 36 ff.

[2]) Ant. XII 7, 7. § 325 ed. Niese.

[3]) Sabb. 21 b.

Form gegossen. Wie weit dabei heidnische Gebräuche, das Fest der Wintersonnenwende, mitspielen, ist nicht zu sagen. Für die Juden war der gegebene Anknüpfungspunkt das erstmalige Anzünden des Tempelleuchters. Das Wunder mit dem Ölkrüglein sollte nur die achttägige Dauer des Festes erklären[1]).

Eine ganz merkwürdige Auffassung von dem Chanukkafeste hat nun aber das II. Makk. Es bringt das Fest in eine auffällige Verbindung mit dem Laubhüttenfest, eine Schwierigkeit, die bisher im Allgemeinen hingenommen wurde, ohne als solche empfunden zu werden. Sehen wir uns die betreffenden Stellen einmal an. In c. 1,9 in dem sogenannten ersten Briefe der palästinensischen Juden an ihre ägyptischen Brüder heißt es: καὶ νῦν ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελεῦ μηνός und nun feiert die Tage des Hüttenfestes des Monats Kislev. Es wird also hier ausdrücklich Chanukka nicht etwa dem Hüttenfeste nur verglichen, sondern direkt so genannt. Die zweite verderbte Stelle in dem sogenannten zweiten Briefe des Makkabäers Juda an die ägyptischen Juden lautet (II. Mak. 1, 18): ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς(ὡς) σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός damit auch ihr ..... des Hüttenfestes [und des Feuers] feiert. Man ergänzt: die Tage oder auch: nach Art der Tage, in jedem Falle ist hier wieder Chanukka Laubhüttenfest genannt, und nur weil die Stelle so wie so verderbt ist, hat man bisher auf die Lösung der Schwierigkeit verzichtet. Endlich an einer dritten Stelle erfahren wir, was Chanukka überhaupt mit dem Laubhüttenfeste zu tun hat, (10, 6): καὶ μετ᾽ εὐφροσύνης ἦγον ἡμέρας ὀκτὼ σκηνομάτων τρόπον, μνη-

[1]) Das. Megill. Taanit zum 25. Kislev. Es ist vielleicht nicht ganz uninteressant zu bemerken, daß das Wunder, nach dem die Heiden das Öl verunreinigt hatten, mit der Halacha in Konflikt kommt. Nach ihr verunreinigte die Berührung durch Heiden nicht. Das ist vielmehr erst eine spätere rabbinische Verordnung. Die Frage mit einer wenig guten Antwort im Sefer Mizwoth ha-Gadol des Mose Couçy.

μνεύοντες ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τὴν τῶν σκηνῶν ἑορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι. διὸ θύρσους καὶ κλάδους ὡραίους ἔτι δὲ καὶ φοίνικας ἔχοντες κτλ. »und mit Freude feierten sie acht Tage nach Art der Zelte, indem sie sich erinnerten, wie sie vor kurzer Zeit während des Hüttenfestes in den Bergen und Höhlen nach Art der wilden Tiere ihr Leben fristeten. Deshalb trugen sie mit Weinlaub umwundene Stäbe und grünende Zweige, ferner aber auch Palmzweige etc.« Sehr befriedigend ist diese Erklärung nun nicht. Es sieht so aus, als ob sich der Autor dachte: am Hüttenfest im Monate Tischri lebten die Juden noch infolge der Religionsverfolgung in den Bergen, zwei Monate später in Kislev, als der Sieg errungen war, erinnerten sie sich nun des soeben unter so traurigen Umständen gefeierten Festes und paßten infolgedessen das neue Fest dem alten an. Das ist aber ein historischer Irrtum, denn wenn Chanukka auch im Kalender unmittelbar auf das Hüttenfest folgt, so gingen doch die Siege Juda Makkabis zum Teil wenigstens dem letzten Hüttenfeste des Jahres 165 voraus; die Zeit der schlimmsten Not, da die gesetzestreuen Juden sich in den Bergen versteckt halten mußten, war damals jedenfalls seit Jahren vorbei; dieser Erklärungsversuch des 2. Makk. muß also scheitern. Gleichwohl ist anzuerkennen, daß eine auffallende Ähnlichkeit zwischen beiden Festen besteht, und zwar kommen eine ganze Reihe von Momenten in Betracht[1]). Einmal die achttägige Dauer der Feste, denn auch das Hüttenfest ergibt mit dem unmittelbar folgenden Schlußfest ein Fest von acht Tagen. Zweitens sind beide die Feste der Einweihung, sowohl in den Berichten über die Einweihung des salomonischen Tempels, als auch bei der Einweihung des zweiten Tempels, wie endlich bei der Einweihung der Mauer unter Nehemia spielt das Hüttenfest eine

[1]) Vgl. Krauss La fête de Hanoucca Revue des Études Juives XXX. S. 28 ff.

Rolle[1]). Und endlich ist die Art der Feier bei beiden Festen dieselbe. Nur werden am Chanukka Lichter angezündet, und das ist beim Hüttenfeste nicht der Fall. Aber wir wiesen bereits darauf hin, daß diese Sitte für die älteste Zeit nicht nachweisbar, und, wie wir gleich hinzufügen dürfen, in dieser Form auch wenig wahrscheinlich ist. Die Anknüpfung an das erstmalige Entzünden des Tempelleuchters paßt gut, aber man muß bedenken, daß ungleich wichtiger als das Licht in der Lampe ein andres Feuer für das jüdische Volk gewesen ist, und das war das Feuer auf dem Altar. Hätte es sich nun darum gehandelt, irgend welche der Tempeleinweihung analoge Symbole aufzufinden, dann wären die Freudenfeuer auf den Bergen der Wichtigkeit des Altars entsprechend passender und auch für ein freies Bauernvolk angemessener gewesen als die Lampen, die mehr auf eine städtische Bevölkerung hindeuten. Wir finden jedoch in unseren Quellen nicht die leiseste Andeutung, daß jemals Chanukka auf eine solche Art gefeiert worden wäre, denn die einzige Stelle, in der Chanukka ein Fest des Feuers genannt zu werden scheint II. Mak. 1, 18, ist verderbt. Nur so viel können wir mit Sicherheit behaupten, daß es dort irgendwie mit dem Feuer verknüpft wird. Um zur Feier des Festes zu ermuntern, wird eine sagenhafte

[1]) Nach I. Kön. 8, 2 werden die Israeliten am Feste versammelt, d. h. also am 15. Tischri. 7 und 7 Tage wird gefeiert, d. h. wohl sieben Tage Hüttenfest und sieben Tage Einweihungsfest, am achten des letzten Festes wird das Volk entlassen, d. i. am 29. Das Schlußfest wird nicht erwähnt. Nach der Chronik II 5, 3 wird Israel am Fest versammelt, dagegen nach 7, 9 hielten sie am Schlußfest eine Festversammlung ab — das Fest der Altarweihe hatte bereits vor dem Hüttenfest stattgefunden — und v. 10 wird das Volk am 23. Tischri entlassen. Hierbei wird der Versöhnungstag vergessen. Analog wird Esra 3, 4 nach der Erbauung des Altars zuerst die Feier des Laubhüttenfestes erwähnt, erst v. 6 wird nachgetragen, daß bereits vom ersten Tischri an geopfert wurde. (Vgl. auch III. Esr. 5, 53) Auch an die Erbauung der Mauer durch Nehemia schließt sich der Tischri und das berühmte Laubhüttenfest. Neh. 8, 14 ff.

Geschichte von Nehemia erzählt, der das zur Zeit Jeremias versteckte Altarfeuer, in Wasser verwandelt, wieder auffand, dieses Wasser nun auf das Holz, die Opfer und die Steine gießen ließ (v. 21 u. 31), worauf es sich in Feuer verwandelte. Diese Handlung erinnert aber an die Zeremonien, die am Abend des ersten Tages des Hüttenfestes im Tempel vorgenommen wurden. Da war ein großes Freudenfest, man goß Wasser aus[1]), man zündete Fackeln und Lichter an (Mischna, Sukka V) und man weiß eigentlich nicht zu sagen, woher die Zeremonie, weshalb an diesem Tage und wozu die ganze Freude. Es liegt nahe in diesem seltsamen Fest das Weihefest des Tempels zu erblicken, und dieser eine Gedanke erleuchtet blitzartig die ganze rätselhafte Erscheinung, daß sich um diese kleinliche Zeremonie des Wasserausgießens ein heftiger Kampf zwischen Sadduzäern und Pharisäern entspinnen konnte[2]). Natürlich! — die Pharisäer bevorzugten im Gegensatz zu dem makkabäischen Chanukkafeste absichtlich das alte Weihefest im

[1]) Der sekundären Deutung dieser Handlung, daß symbolisch eine Bitte um Regen dadurch ausgedrückt sei, steht die Stelle I Sam. 7, 6 entgegen.

[2]) Sukka 48 b kombiniert mit Jos. Ant. XIII, 13, 5 § 372. Die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, die Feuchtwang in den letzten Nummern dieser Zeitschrift zwischen dem Wasseropfer und heidnischen Gebräuchen nachgewiesen hat, berühren unsere These nicht. Auch Chanukka ist mit dem Feste der Wintersonnenwende nahe verwandt und bleibt deshalb doch Tempelweihe. Insbesondere legt die Rolle, die der אבן שתיה, der Grundstein, bei den unerklärt gebliebenen Gebräuchen spielt, den Gedanken an die Grundsteinlegung des Heiligtumes nahe. Ursprüngliche Einweihungszeremonien, — das Wasseropfer — deren Sinn man nicht mehr verstand, wurden später mit der Bitte um Regen in Verbindung gebracht, der Grundstein des Tempels wird zum Grundstein der Welt. Fremde Einflüsse wirken dabei mit. Daß ein so fernliegender Gedanke wie die Auferstehung der Toten in diesen Ideenkreis mit einbezogen wird, erklärt sich aus der sadduzäischen Opposition gegen Wasseropfer und Auferstehung.

Tischri, und Alexander Jannäus hatte den Mut die Pharisäer zu brüskieren, er wußte, was er damit sagen wollte: Chanukka, nicht Sukkot. Die Rivalität zwischen beiden Festen hörte erst auf, als das hasmonäische Heldengeschlecht erloschen war und der idumäische Sklave auf dem Throne saß, da erschienen die Makkabäer wieder verklärt als die Retter des Volkes, Chanukka kam zu seinem Rechte, der Brauch, Lichter zu entzünden, kam auf, wie an dem Hüttenfeste wurden die Hallelpsalmen rezitiert und als Vorlesung aus der Tora die Stelle gewählt, wo die Fürsten Gott die Weihgeschenke darbringen. Weshalb diese Stelle und nicht die näherliegende, wo von der Einweihung der Stiftshütte die Rede ist? Weil man gerade an die Fürsten, an die Makkabäer, erinnern wollte, eine gradezu dynastische Maßregel; also war die Dynastie schon tot.

Wir müssen nun aber, nachdem wir etwas vorausgeeilt sind, auf eine andere Ähnlichkeit zwischen unseren beiden Festen aufmerksam machen, die zu noch wichtigeren Ergebnissen führen soll. Das Laubhüttenfest ist nicht nur ein Fest der Hütten, sondern weit mehr ein Fest des Laubes, wie es ja von vornherein ein Erntefest ist (Exod. 23, 16. 34, 22.). Das dritte Buch Moses (23, 39 ff. vgl. Jos. Ant. III 10, 4. § 245 XIII 13, 5 § 372) redet zuerst von dem Feststrauß, den Früchten und Zweigen, mit denen sich Israel vor seinem Gotte freuen soll, erst in einem Anhang daselbst werden die Hütten erwähnt. Das Deuteronomium gebietet (16, 13): Das Laubhüttenfest sollst du sieben Tage feiern, wenn du den Ertrag von deiner Tenne und deiner Kelter einheimsest. Die rabbinische Tradition[1]) faßt das nicht nur als Zeitbestimmung, sondern auch als eine Vorschrift für die Materialien, aus denen die Hütte gebaut wird, und daß sie damit im Recht ist, beweist die Stelle Nehem. 8, 14 ff., nach der das Volk ins Gebirge zog und Zweige vom Olivenbaum, Zweige vom wilden Ölbaum,

[1]) b. Rosch ha-Schanah 13 a. Sukka 12 a.

Zweige von Myrten, Zweige von Palmen und Zweige von dichtbelaubten Bäumen holte, um nach der Vorschrift des Gesetzes Laubhütten zu machen. — In dem Buche der Jubiläen, das man mit Recht in die Zeit der Makkabäerkämpfe setzt, wird das Laubhüttenfest mit folgenden Worten beschrieben (16, 30 ff.): Es ist über Israel angeordnet, daß sie es (das Hüttenfest) begehen und in Hütten wohnen und daß sie Kränze auf ihr Haupt legen und Laubzweige und Weiden vom Bache nehmen. Und Abraham nahm grüne Palmenzweige und schöne Baumfrüchte, und an jedem Tage ging er mit Zweigen um den Altar herum. Genau auf dieselbe Weise aber scheint man das Chanukkafest anfänglich gefeiert zu haben, wie die bereits angeführte Stelle des II. Makk. (10, 7) ausdrücklich behauptet: Man trug Thyrsosstäbe, Reiser und Palmzweige Ein weiterer Beleg für diese Sitte am Chanukka kann vielleicht in dem Judithbuche, das ebenfalls Zustände der Makkabäerzeit widerspiegelt, gefunden werden. Es heißt dort (15, 12 f): Judith nahm Zweige in ihre Hände und gab sie den Weibern, die mit ihr waren, dann bekränzten sie sich mit Ölzweigen. — Überhaupt scheint man bei freudigen Gelegenheiten zum Palmzweig gegriffen zu haben. Simon zog in die Burg von Jerusalem ein mit Lobpreis und Palmenzweigen (I. Makk. 13, 51), als Jesus nach Jerusalem kam, soll ihm die Menge mit Palmzweigen entgegengezogen sein (Joh. 12, 12. Vgl. Ap. Joh. 7, 9). Es ist aber zu beachten, daß es sich hier überall um ein Symbol des Sieges (die Siegespalme) handelt, während am Hüttenfeste die Freude über die Ernte (der Erntekranz) das Entscheidende ist, obwohl der Midrasch auch den Feststrauß gelegentlich als Siegespalme auffaßt (Tanch. Emor, ed. Buber, S. 99—100 Anm. 190, Pesikta, ed. Buber, S. 180a Anm. 36). Zwei aus verschiedenen Anlässen herrührende Bräuche gehen so ineinander über. Daß diese Sitte für das Chanukkafest sich nicht hat behaupten können, ist

wiederum leicht zu begreifen. Die Pharisäer durften es nicht erlauben, daß ein Gebot der Thora auf das Fest der ketzerischen Könige übertragen wurde, und auch später kehrte die Sitte nicht wieder. Ob und wieweit die Sitte, sich das Haupt zu bekränzen, bei den Juden Anklang gefunden hat[1]), ist für uns ohne Bedeutung. Jedenfalls haben wir auch inbezug auf die Sitte der Zweige eine Ähnlichkeit zwischen dem Hüttenfest und Chanukka feststellen können.

Bescheidene Gemüter werden sich mit den bisher gewonnenen Resultaten zufrieden geben. Nach so vielen Analogien könnte man doch wohl mit Recht Chanukka mit dem Namen des Hüttenfestes belegen. Es ist das ein kleiner, unendlich oft begangener logischer Fehler. Es ist nämlich nur umgekehrt richtig. Man hätte Sukkot Chanukka nennen können, es war ja auch ein Tempelweihefest. Dagegen in dem N a m e n Sukkot lag nichts von den besprochenen Ähnlichkeiten, sondern nur etwas von Hütte, und das Symbol der Hütte kennt nun einmal das Tempelweihefest nicht. Grade das, worauf es bei dem Namen ankommt, fehlt bei der Analogie. Hätte Chanukka statt der vielen Beziehungen zum Laubhütten f e s t nur eine einzige Beziehung zur Laub h ü t t e gehabt, dann wäre der Name verständlich, so wäre es zwar nicht gewagt, wenn man Chanukka statt ein Fest der Lichter ursprünglich ein Fest der Zweige genannt hätte. Ein Fest der Hütten konnte es nicht heißen, denn nun und nimmer haben die Juden am Chanukka sich Hütten gebaut.

Zweig aber heißt auf hebräisch (und aramäisch) Sokha pl. sokhot סוכה, סוכות (daneben masc., auch mit ע geschrieben, aram. סוכא fem. סוכתא), ein absolut nicht ungebräuchliches Wort (vgl. die Wörterbücher[2]), und damit

[1]) II Makk. 6, 7. Iud. 15, 13. Iub. 16, 30. Tacit. Hist. 5, 5. j. Sota IX, 16, 24 b, schon Jes. 28, 1. Vgl. noch Test. Levi 8, 8 f.

[2]) Dasselbe Wort liegt vielleicht auch Ps. 42, 5 vor אעבור בסך, gewöhnlich dort als »Menge« gefaßt, wofür aber keine Belege ange-

lösen sich auf überraschende Weise alle die Rätsel, die uns bisher beschäftigt haben. Man nannte Chanukka in beabsichtigtem Gleichklang Chag ha-Sokhot, das Fest der Zweige, und man ahnte nicht, welche Verwirrung man mit dem hübschen Wortspiel anstiftete. Als der Name des Festes verschwand, mußte jeder, der die Quellen las, aus dem völlig gleichgeschriebenen Worte (das hinzugefügte oder fehlende ו spielt keine Rolle) das bekannte Chag ha sukkot, das Hüttenfest, herauslesen, und bei der Übersetzung ins Griechische wurden die sokhot zu σκηνώματα, die Zweige zu Zelten. Einen schlagenden Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung liefert die Stelle II. Mak. 10, 6. Dort stand ursprünglich in der hebräischen Quelle: Und voller Freude feierten sie die acht Tage der Zweige, und trugen d a r u m mit Laub umwundene Stäbe (der Syrer übersetzt hier wie auch sonst סוכה) und schöne Reiser und Palmzweige. Das ist uns jetzt völlig verständlich. Der griechische Übersetzer las aber hier wie auch an den Stellen 1, 8 und 18 סוכות »Hütten«, und da nunmehr der Nachsatz unverständlich war, besonders das »darum«, so schob er eine allerdings sehr gezwungene und ungenügende Erklärung ein mit den Worten, »indem sie sich erinnerten, daß sie noch vor kurzer Zeit während des Laubhüttenfestes, wie die wilden Tiere in den Bergen und Höhlen ihr Leben gefristet hatten.« Zugleich aber mußte er die Stelle verbessern, indem er statt »acht Tage des Hüttenfestes« »acht Tage nach Art des Hüttenfestes« schrieb[1]).

geben werden. Da es sich um das Laubhüttenfest handelt (vgl. חגו בעבתים), liegt der Gedanke an den Feststrauß, die Zweige nahe (אודך כי עניתני ותהי לי לישועה. Ich ziehe am Feste zum Gotteshaus?)

[1]) Vielleicht darf man bei dieser Gelegenheit auch auf eine Stelle des ersten Mak. hinweisen, an der von Kränzen in Verbindung mit dem Chanukkafest die Rede ist. Es heißt I Mak. 4, 57: sie schmückten die Vorderseite des Tempels mit goldenen Kränzen und mit Schildchen. Ist diese Stelle richtig überliefert? Woher bekam man »goldene Kränze« mit einem Male her? Welch außerordent-

Ich überlasse es den Bibelforschern zu entscheiden, ob dieser Gedanke auch schon für die Zeit der Bibel fruchtbar gemacht werden kann, ob auch das Sukkotfest im Anfang ein Sokhotfest war, ein Fest der Zweige, und sich erst später wiederum durch das naheliegende Mißverständnis in ein Fest der Hütten verwandelt hat, wobei allerdings auch noch bei der Hütte die Hauptsache die Herstellung durch Zweige blieb; für uns genügt es, nur nachdrücklich festzustellen, daß zur Zeit der Makkabäer jedenfalls schon lange das Hüttenfest als solches bekannt war und gefeiert wurde und an den Zusammenhang mit den Zweigen kein Mensch mehr dachte. Auch Mißverständnisse können sich in der Weltgeschichte wiederholen. Als man Chanukka das Sokhotfest nannte, war durch die Verschiedenheit der Aussprache eine Verwechselung beider Feste unmöglich.

Nunmehr ist es aber kaum zu kühn, wenn man behauptet, daß das Chanukkafest mit seinem alten Namen im alten Testament ausdrücklich erwähnt wird. Man bezieht die letzten eschatologischen Kapitel des Sacharja ziemlich allgemein auf die Makkabäerzeit[1]). Und wenn wir nun dort (14, 16 ff.) lesen: daß diejenigen, die von den Völkern übrig bleiben, Jahr für Jahr nach Jerusalem hinaufziehen sollen, um das Fest der Sukkot zu feiern, und falls sie das nicht tun, bestraft werden sollen, insbesondere die Ägypter, so kann sich das nur auf Juden beziehen. Es ist aber unklar, weshalb grade das Hüttenfest besonders durch die Wallfahrt ausgezeichnet werden soll. Sollte nicht auch hier das Sokhotfest, das Fest der Zweige gemeint sein? Der Prophet

---

licher, merkwürdiger Schmuck! An goldene (oder vergoldete) Schilde ist viel eher zu glauben. Sie wurden als Zierde der Mauern verwandt (Hohe Lied 4, 4. Ez. 27, 11) und standen schon im ersten Tempel (II Sam. 8, 7. II Kön. 11, 10. II Chr. 23, 9. I Kön. 10, 16 f. 14, 26. II Chr. 12, 9). Es wäre also wohl möglich, daß hier im hebräischen Urtext nur von Kränzen und goldenen Schilden die Rede war.

[1]) Vergl. 9, 13 בניך יון der Kampf gegen die Griechen.

verlangt hier dann von den auswärtigen Juden eine Wallfahrt nach Jerusalem zum Chanukkafeste, die gefährdete Einheit des jüdischen Volkes sollte durch diese Bestimmung gerettet werden, das Fest der glorreichsten nationalen Erinnerungen bekam seinen Platz neben den Wallfahrtsfesten, und besonders die ägyptischen Juden, denen man wegen ihres Hellenismus nicht recht traute, wurden besonders ermahnt und gewarnt. Die geforderte Wallfahrt nach Jerusalem setzte sich nicht durch. Aber von den Bemühungen der palästinensischen Judenheit, die Brüder der Diaspora zur Feier des Zweigefestes zu bewegen, legt auch das II. Mak. ein Zeugnis ab, dessen Historizität nunmehr kaum noch Zweifeln begegnen dürfte[1]).

Die Geschichte des Chanukkafestes würde sich nunmehr folgendermaßen darstellen lassen. Nach der auf die Bibel gestützten Tradition war Sukkot zugleich das Tempelweihefest. Antiochus Epiphanes weihte am 25. Kislev, dem Tage der Wintersonnenwende, den Tempel dem Zeus. Einige Jahre später legten die Hasmonäer die Wiedereinweihung absichtlich auf denselben Tag. Man hatte nunmehr zwei Tempelweihefeste, die sich gegenseitig Konkurrenz machten und beeinflußten, besonders gingen die Formen des alten auf das neue Fest über. Man feierte Chanukka zunächst im Tempel mit Opfern, Lobgesängen und Umzügen, bei denen man Zweige (Siegespalmen) trug, nannte es in beabsichtigtem Gleichklang Chag ha-Sokhot und setzte die Dauer entsprechend dem alten Weihefeste auf acht Tage fest. Die Hoffnung, daß die auswärtigen Juden das Fest im Tempel mitfeiern würden, setzte sich

[1]) Die Forderung einer Wallfahrt wird in dem Briefe II Makk. 1 und 2 nicht direkt ausgesprochen. Andererseits wird aber die Wichtigkeit des Opfers stark betont und die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der Zerstreuten mehrfach ausgesprochen. Es liegt also nahe, daß mit der geforderten Beteiligung an der Feier eine Beteiligung am Opfer gemeint war.

nicht durch. In Judäa selbst bevorzugten die Pharisäer im Gegensatz zu Chanukka das alte Weihefest, bis durch den Untergang der Hasmonäer auch diese Partei das Fest übernahm und die nichtbiblischen Zeremonien des Sukkotfestes auf Chanukka übertrug. Welchem Feste die Illumination ursprünglich zukam, vermögen wir nicht mehr zu entscheiden. Es ist möglich, daß Herodes die Feier des makkabäischen Festes zurückzudrängen suchte und die Tempelillumination verhinderte; hatte er doch die Einweihung des von ihm restaurierten Tempels auf den Tag seines Regierungsantrittes gelegt (Jos. Ant. XV 11, 6). Als Reaktion hiergegen eroberten sich die Chanukkalichter das Haus und überdauerten infolgedessen den Tempel, während die Illumination am Sukkot auf den Tempel beschränkt blieb und daher mit diesem zugleich ihr Ende fand. Der Name des Festes schwankte zunächst, es hieß die Tempelreinigung, dann nach dem benutzten Symbol das Fest der Zweige, als diese Sitte abkam, das Lichtfest und endlich das Erneuerungsfest ἐγκαινία und Chanukka.

Kehren wir nunmehr zu dem Dokument zurück, von dem wir ausgegangen waren, zu dem II. Makk. und untersuchen wir, ob sich auf Grund der neuen Erkenntnisse etwas für die Beurteilung des einleitenden Briefes ergiebt.

Die Frage ist die, ob der Brief echt ist, d. h. ein Dokument bildet, das die palästinensischen Juden wirklich an die ägyptischen Brüder geschickt haben, oder ob er die freie Komposition eines Schriftstellers ist, der die Tatsache des schriftlichen Verkehrs kannte, sei dieser nun Iason von Kyrene, dessen Werk dem II. Mak. zu grunde liegt, oder der Epitomator, wie man den Verfasser des II. Makk. zu nennen pflegt, der das Werk Iasons verkürzt und überarbeitet hat. Mit dem von uns nachgewiesenen Übersetzungsfehler fällt nun die Möglichkeit einer freien Komposition durch einen griechisch schreibenden Autor fort, Schwierigkeiten

schreibt man wohl ab, aber man macht sie nicht aus freien Stücken selbst. Ein Autor, der das Chanukkafest ein Fest der Zweige nennt, muß sehr alt sein, wahrscheinlich älter als der Verfasser des I. Makk., der diese Bezeichnung nicht mehr kennt. Jedenfalls ist ein hebräisches (aramäisches) Original von Iason (oder vom Epitomator) ins Griechische übersetzt worden, und zwar ziemlich treu, denn er übernimmt ohne einen erklärenden Zusatz den Ausdruck »die Tage der Hütten«, einen Ausdruck, den er selbst nicht verstand. Aber trotz dieser verhältnismäßigen Sorgfalt trafen alle Leiden einer Übersetzung das unglückliche, seitdem arg verkannte Dokument. Bereits Graetz (Geschichte der Juden III Note 10) und Torrey haben unter der Voraussetzung eines hebräischen Ursprungs die Einheit und Historizität des Sendschreibens behauptet, die Einheit verficht auch Niese (Kritik der beiden Makkabäerbücher S. 10 ff.), obwohl er meint, daß der Epitomator das Schreiben verfaßt hat. Gegen die Einheit des Schreibens scheinen nur drei Stellen zu sprechen. In v. 7 heißt es: »Während der Regierung des Demetrius im 169. Jahre haben wir Juden an euch geschrieben in der höchsten Drangsal, die in jenen Tagen über uns kam, seitdem Iason .... abtrünnig ward. v. 8. Da beteten wir zum Herrn und wurden erhört.« Wir haben es keineswegs nötig, mit Niese eine besondere Not für das Jahr 169 ausfindig zu machen. Durch die Annahme, daß hinter dem כתבנו לכם »wir haben geschrieben« לאמר »folgendermaßen« ausgefallen ist, erklärt sich der Vers oder vielmehr nur so ist er erklärbar. Ohnedem ist der ganze Passus nicht zu konstruieren, man müßte denn die sämtlichen Verba: wir beteten, wurden erhört, opferten usw. in den Nebensatz einschachteln und bekäme selbst so keinen Sinn. So dagegen sagt der Autor einfach genug: In der Trübsal beteten wir (im hebräischen durch das ו consecutivum eingeleitet. Ähnlich Graetz, der כי ergänzt, das hinter לכם nicht so leicht ausfällt wie לאמר). v. 9 gibt nun

dem angeblichen ersten Briefe den angeblichen Inhalt: »Und nun, damit ihr die Tage der Zweige feiert im Monate Kislev (v. 10) im 188. Jahre — (wir zu Jerusalem .... wünschen dem Aristobul ... Heil). Der Inhalt des Briefes wäre zu kurz, um vollständig zu sein, es ist nicht einmal gesagt, auf welchen Tag denn das Fest fällt. Aber auch nach den Verteidigern der Einheit fehlt zum mindesten ein: »schreiben wir euch« und selbst dann kann ich mir den hebräischen Text kaum vorstellen. Man vermißt auch die Worte »καὶ αὐτοί« »damit auch ihr feiert«, die unmöglich hätten fehlen dürfen. Korrumpiert ist der Text also auf alle Fälle und am einfachsten ließe er sich auf folgende Weise herstellen. Wir ziehen das καὶ νῦν zu dem ἔτους ὀγδοηκοστοῦ καὶ ὀγδοοῦ, wo es jedenfalls hingehört. Nach v. 8 aber erwartet man unbedingt: und wir feierten die Sokhottage ונעש ימי הסוכות בחדש כסלו (eventuell passivisch ונעשו). Sobald der Grieche hier die 2. Person plur. las, war die Konfusion da, die auch die Umstellung des ועתה (καὶ νῦν) herbeiführte. Der erwähnte Brief enthielt also damals nur eine einfache Mitteilung der Geschehnisse, noch nicht eine direkte Aufforderung zur Festfeier, wenigstens wird dies nicht direkt gesagt. Erst jetzt werden die ägyptischen Juden offiziell zur Beteiligung an der Festfeier eingeladen.

Eine fernere Schwierigkeit bildet die Erwähnung des Juda in v. 10. Im Jahre 188 Sel. konnte Juda Makkabbi nicht mehr an die Ägypter schreiben, er lag seit 36 Jahren im Grabe. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß aber garnicht Juda Makkabbi oder eine sonstige nähere Bezeichnung dasteht, nur hat man zu gewaltsam einen anderen Namen oder einen anderen minder berühmten Mann dafür einsetzen wollen. Die syrische Übersetzung löst hier die Schwierigkeit sozusagen spielend, sie schreibt: סבא דיהודא also nicht: die Gerusia und Juda, sondern die Gerusia von Juda, das jüdische Synhedrium. Da man ohne weiteres berechtigt ist, Aramaismen in dem Briefe anzunehmen,

so hat der griechische Übersetzer wahrscheinlich ויהודה für די יהודה oder ביהודה gelesen[1]).

Gegen unsere Annahme, daß im II. Makk. ältere Quellen benutzt worden sind, hat sich Willrich (Judaica, S. 145) mit aller Entschiedenheit ausgesprochen auf Grund der Stelle I. Makk. 9, 22: καὶ τὰ περίσσα τῶν λόγων Ἰούδα καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγατίων ὧν ἐποίησε καὶ τῆς μεγαλοσύνης αὐτῶν οὐ κατεγράφη, πολλὰ γὰρ ἦν σφόδρα. Der Geschichtsschreiber des ersten Makkabäerbuches erklärt also rund heraus, eine reichhaltigere schriftliche Überlieferung als das von ihm über Judas Gebotene existiere nicht«. Also, schließt Willrich, sind Iasons detaillierte Angaben, soweit sie über das I. Makk. hinausgehen, erlogen — was übrigens weiter kein Wunder ist, da ja nach W. sämtliche jüdische Schriftsteller der hellenistischen Zeit bis auf Josephus hinab eine einzige große Fälscherbande sind, Iason selbst »ertappen wir bei der frechsten Fälschung der besten Quellen«, seine Manipulationen, seine Unverfrorenheit, seine pure Willkür ist für unseren »Historiker« (Willrich S. 144 f.) charakteristisch. — In dem uns vorliegenden Falle ist der griechische Text wieder an allem Unheil schuld. Da zweifellos eine Überlieferung abgesehen vom I. Makk. existiert hat, wie wir das aus dem II. Makk. und aus Josephus wissen, so löst sich die Schwierigkeit am besten wiederum durch einen Übersetzungsfehler. In dem hebräischen Text stand die bekannte biblische Phrase לא יספרו מרב die übrigen Heldentaten Judas sind nicht zu zählen vor Menge; der Übersetzer nahm das Verbum ספר als erzählen und übersetzte frei κατεγράφη, wobei wahrscheinlich die Erinnerung an die biblischen Stellen (I K. 11, 41; 14, 19 etc.) mitwirkte.

Wer war nun der Übersetzer jenes Briefes? Auch diese Frage wollen wir versuchen zu beantworten. Der Epitomator sagt (c. II. 2, 23 ff.), was er mit dem Werke Iasons gemacht hat, er hat es gekürzt, umgearbeitet, popu-

[1]) Vgl. auch Torrey ZATW. XX. S. 234.

larisiert, aber übersetzt hat er es nicht, weshalb hätte er das verschweigen sollen? Das ursprüngliche Werk Iasons war also bereits griechisch geschrieben. Der Übersetzungsfehler, der in c. 10, 6 vorliegt, fällt ihm also zur Last, er hat das Sokhot, das er in einer hebräischen Quelle las, mit Zelte übersetzt. Die angefügte Erklärung beginnend mit dem Worte μνημονεύοντες können wir vielleicht auf das Konto des Epitomators setzen. Nun hängt aber der Bericht über die Tempelweihe, der zweifellos bei Iason gestanden hat, (c. 10, 1 ff.) gerade wieder durch das Mißverständnis bezüglich der Sokhot mit dem einleitenden Briefe zusammen. Und der Schluß liegt also sehr nahe, daß auch dieses Schreiben bereits bei Iason gestanden hat. Wir müßten sonst annehmen, daß das Schreiben von einem unbekannten Hebräer verfaßt, von einem unbekannten Griechen übersetzt und vom Epitomator oder gar einem Späteren gefunden und übernommen worden sei, wobei der Grieche denselben Fehler wie Iason machte. Lieber nimmt man an, daß Iason selbst dieser Grieche war, daß er hebräisch geschriebene Quellen benutzt hat, die nicht mit dem ersten Makkabäerbuch identisch sind, daß seine Geschichte bis zum Jahre 188 hinabging oder zum mindesten Episoden aus dieser Zeit noch einflocht, daß er jedenfalls nach 188 schrieb. Der Epitomator will nun dieses Werk in eine künstlerische Form gießen, er wählt dazu die Briefform, er stellt den Brief an die ägyptischen Juden, den er bei Iason fand, voran und schließt daran die ganze Geschichte an, gleich als ob die nachfolgende Erzählung dasjenige war, womit die Palästinenser die ägyptischen Juden zur Festfeier hätten veranlassen wollen.

Es wäre an und für sich unfaßbar, wie jemand auf den Gedanken gekommen wäre, die Zugehörigkeit des Briefes zum II. Makk. in Frage zu stellen, wenn nicht auch hier eine Schwierigkeit vorläge. Der Bericht über Antiochus Tod (c. 9) stimmt nicht mit der Darstellung des Briefes

(1, 13) überein. Sollte das der Epitomator, wenn er wirklich den Brief selbst an die Spitze stellte, nicht gemerkt haben? Also war es ein späterer Redaktor, der den Brief an seine jetzige Stelle setzte. Dagegen bemerkt Niese mit Recht, daß die Schwierigkeit nur zurückgeschoben ist, denn auch der Spätere hätte den Widerspruch merken müssen. Dem Epitomator kam es jedoch nicht so genau darauf an, er lehnt ja selbst die Verantwortung für die geschichtlichen Berichte, die er gibt, ab. Es ist aber auch sehr gut möglich, daß bereits bei Iason die beiden verschiedenen Berichte über den Tod des Antiochus (der eine innerhalb des Briefes) vorgelegen haben. Natürlich hatte er sie aus verschiedenen Quellen. Iason selbst braucht die beiden Berichte weder mit einander verglichen noch vereinigt zu haben, sie standen ja an sehr verschiedenen Stellen in seinem Werke von fünf Büchern. Wir finden genau das Gleiche auch bei Josephus in analogen Fällen. Deshalb ist die Annahme, daß es sich in dem Briefe um den Tod des Antiochus VII. Sidetes handelt, nicht unbedingt notwendig; der Zusammenhang deutet doch mehr auf Antiochus Epiphanes. Die ganze Stelle aber als eine spätere Einschaltung zu betrachten, wäre zu gewaltsam, man müßte vorerst den Zweck der späteren Einschaltung an dieser Stelle nachweisen. Aber alle diese Schwierigkeiten selbst zugegeben, wiegt die offenkundige Tatsache, daß das Buch einheitlich komponiert ist, schwerer als alles[1]).

Nun fordert allerdings der Brief nur zur Teilnahme an der Chanukkafeier auf, und dazu gehört nur der erste Teil des Buches (bis c. 10, 9), der zweite Teil des Buches dagegen gibt die Begründung für die Feier des Nikanortages, der in dem Briefe gar nicht erwähnt wird. Das wäre

[1]) Vgl. die überzeugenden Ausführungen Nieses S. 23. Auch die uns ziemlich unklaren Darlegungen über das Feuer Nehemias werden c. 10, 3 irgendwie vorausgesetzt oder angedeutet. In I Makk. fehlt die betreffende Tatsache.

allerdings ein gewichtiges Argument gegen unsere Behauptung, daß der Brief von vornherein zum Buche gehöre — aber wohlverstanden nur dann, wenn wir es mit einem Fälscher zu tun hätten, der den Brief selbst verfaßt hätte. Aber der Brief fand sich ja bereits bei Iason und wurde vom Epitomator nur benutzt. Es mag ihm sehr ungelegen gewesen sein, daß der Nikanortag in dem Schreiben nicht erwähnt war, erst dann wäre der Brief eine tadellose Einleitung zu dem beabsichtigtem Werke gewesen, aber auch so ließ er sich zur Not noch verwenden. An eine Fälschung, die doch so leicht gewesen wäre, hat der ehrliche Verfasser nicht gedacht. Er hat die Form, die er nun einmal gewählt, streng, man kann sagen: glänzend durchgeführt. Der Gedanke selbst, diese Form mit dem Brief als Einleitung zu nehmen, ist nicht schlecht; daß unsere historischen Interessen weiter gehen als der Zweck des Schriftstellers, ist nicht dessen Schuld. Ein Autor schreibt für seine Zeitgenossen und sein Publikum, und der Epitomator konnte nichts dafür, daß Iasons Werk verloren ging. Wir müssen mit dem vorlieb nehmen, was wir von Iasons Schriften noch haben, es war guter historischer Stoff, den er in seinen Quellen vorfand. Eine gerechtere Würdigung seines Werkes, als sie bis vor kurzem üblich war, hat bereits Platz gegriffen. Auch unser Nachweis, daß er hebräische Quellen benutzte, wird hoffentlich in dieser Richtung wirken.

★

Unechte Jeruschalmizitate.

Von V. Aptowitzer.

Bekanntlich zitieren die alten Autoren Aussprüche und Ausführungen aus dem Jeruschalmi, die in unserem Jeruschalmitext nicht vorhanden sind[1]). Die geläufige Erklärung dieser Erscheinung ist die Annahme, daß unser Jeruschalmi gekürzt sei und die von den alten Autoren zitierten Jeruschalmistellen durch die Schuld der Kopisten in unseren Texten fehlen. Es wird auch erklärt, daß unter Jeruschalmi bei den alten Autoren nicht immer der jerusalemische Talmud, sondern zuweilen palästinische Midraschim zu verstehen sind[2]).

Diese beiden Erklärungen sind unhaltbar. Daß ein Kopist zuweilen eine Stelle wegläßt, kommt oft vor, in unserem Falle aber handelt es sich nicht um einige wenige Stellen, sondern um hunderte von Zitaten. Diese Zitate werden in unserem Jeruschalmi nicht vermißt, die meisten passen in die bezüglichen Stellen garnicht hinein und sehr viele von ihnen zeigen durch Sprache und Inhalt, daß sie unmöglich je im Jeruschalmi gestanden haben konnten. So ist die Annahme, die fraglichen Jeruschalmizitate fehlen in unserem Jeruschalmi, ganz verfehlt. Die zweite Erklärung trifft wohl für die Zitate agadischen Inhalts zu, aber bloß für einen Teil derselben, da viele ausdrücklich aus dem jerusalemischen Talmud, oft auch mit Angabe von Traktat und Abschnitt, angeführt werden. Und wie sind die halachischen Stellen zu erklären?

[1]) S. die Literatur bei Aptowitzer in der Monatsschrift 1908, S. 307, Anm. 2.

[2]) Monatsschrift a. a. O. 315, Anm. 2.

Diese Frage besonders war es, die mich zu einer ganz anderen Lösung des Problems der in unserem Text nicht vorhandenen Jeruschalmizitate geführt hat. Für meine These, die Anfangs mir selbst als kühne Hypothese erschien, fand ich im Laufe der Zeit immer neue Beweise, besonders aber seit ich Gelegenheit hatte, mich intensiv mit der Hauptquelle nichtvorhandener Jeruschalmizitate, dem Rabiah, zu beschäftigen. Hier sind die Beweise so zahlreich und so deutlich, daß ich von der absoluten Richtigkeit meiner These überzeugt werden mußte. Ich halte es nun für angemessen, schon jetzt meine These mitzuteilen, da das Werk, in dem die ausführliche Behandlung des Themas ihren Platz haben wird, meine Einleitung zum Rabiah, nicht so bald veröffentlicht werden kann.

Meine These lautet wie folgt: Die von den alten Autoren zitierten und in unseren Texten nicht vorhandenen Jeruschalmistellen haben, einige wenige Ausnahmen abgerechnet, auch nie dem Jeruschalmi angehört, sie sind nicht echt. Es hat ein Sammelwerk gegeben, dessen Grundstock ein Jeruschalmitext bildete, der einerseits formell oft gekürzt und andererseits inhaltlich von zahlreichen Zusätzen aus dem Babli und anderen agadischen und halachischen Schriften, besonders der gaonäischen Literatur durchsetzt war. Dieser Jeruschalmitext, den ich zum Unterschiede vom eigentlichen Jeruschalmi קובץ ירושלמי oder ספר ירושלמי nenne, ist die Hauptquelle der unechten Jeruschalmizitate.

Dies der Kern meiner These, die hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Auch bezüglich der Begründung muß ich mich auf einige wenige Beispiele beschränken.

1. Rabiah 18a: וגרסינן בירושלמי כל הפירות בין בעינם בין שחוקים כל זמן שלא נשתנו ע"י האור אומר ב"ש העץ חוץ מן היין, ומה נשתנה יין, ממנו לקידוש ולהבדלה ולאירוסין ולנישואין. וכן מפרש דסת

נשתנה לברך [עליו המוציא] שעסקיו רובא מטנו (לחולה) [לחַלָה] מטנו (למצורע) [למצה] מטנו לכל שלחן, אבל לשאר ירקות מברכים עליהם כבעינם.

Diese Stelle kommt in unserem Jeruschalmi nicht vor. Ihrem Inhalte nach hätte sie ihren Platz in Berachoth VI, 1[1]) (10a), dort aber ist die Halacha dieser Stelle in ganz anderer Form und von der Agada nicht die geringste Spur vorhanden. Der halachische Teil dieses Zitates kann also nicht neben unserem Text, sondern statt seiner im Jeruschalmi gestanden haben. Da nun unser Text zweifellos der ursprüngliche ist, so ist der des Zitates nicht echt, sondern aus der Ausführung des Jeruschalmi abgeleitet. Auch die Unechtheit des agadischen Teils des Zitates läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen. Wir lesen nämlich Tanchuma תולדות § 10: ילמדנו רבינו מי שטעם טעם שמן כיצד צריך לברך כך שנו רבותינו הטועם טעם שמן מברך בורא פרי העץ אמר רבי יוסי בר זביד ומתניתא אמרה חוץ מן היין שעל היין מברך בורא פרי הגפן, ומה ראה היין שתהא ברכתו משונה מכל המשקין שהיה מתנסך על גבי המזבח ולא עוד אלא שהוא גרם ליעקב ליטול את הברכות.

Die halachische Antwort ist wörtlich dem Jeruschalmi (Berachoth VI, 1) entlehnt. Hätte nun der Autor dieser Jelamdenustelle oder der Redaktor des Tanchuma eine agadische Begründung der Halacha im Jeruschalmi vorgefunden, so hätte er sie ganz gewiß mit herübergenommen. Er konnte das aber nicht tun, weil er in seinem Jeruschalmitext keine darauf bezügliche Agada, jedenfalls nicht die von Rabiah zitierte agadische Ausführung gehabt. So gehört diese Agada nicht dem Jeruschalmi. Rabiah zitiert daher die fragliche Jeruschalmistelle nicht aus dem Jeruschalmi, sondern aus dem ספר ירושלמי.

Zu demselben Schlusse muß man unentrinnbar auch

---

[1]) Als von dort stammend wird sie in Rokeach N. 352 angeführt: ירושלמי בכיצד מברכין פרי הגפן מה נשתנה יין הואיל ועסקיו מרובין מטנו לקידוש ולהבדלה מטנו לאירוסין ולחופה, כיוצא בו פת מטנו לחלה ולמצה. Rokeach N. 329 v. ירושלמי יין עסקיו מרובין מטנו לקידוש מטנו: טעימת בוצע להבדלה מטנו לחופה.

durch die Analyse unzähliger anderer Zitate gelangen. Bei vielen von ihnen kommen zum logischen Schlusse noch äußere Merkmale hinzu, durch die sie auf den ersten Blick als unecht erkannt werden müssen, wie zum Beispiel bei folgenden Zitaten:

2. Rabiah 28b unt.: ירושלמי יין מבושל מברך עליו שנ"ב, ebenso Rabiah ms. N. 423: ולא סמכינן אירושלמי דמבושל מברך und daraus in Hagahoth Maimonioth ברכות VIII, N. 4: שהכל ודלא כשערי ר' שמחה (שמואל[1]) l. שכתב לברך עליו שהכל וביר'שלמי איתא כדבריו. Diese Halacha kommt in unserem Jeruschalmi nicht vor, und wird auch von den alten Autoren nicht aus Jeruschalmi angeführt. Die Tatsache aber, daß eine Reihe von Autoren[2]) sich abmühen, die Benediktion über gekochten Wein aus dem Jeruschalmi[3]) herauszulesen, beweist, daß eine ausdrückliche Angabe darüber im Jeruschalmi nicht vorhanden war. Woher hat nun Rabiah sein Zitat?

Dies erfahren wir aus dem Or Sarua. Dort wird zuerst in ausführlicher Weise aus dem Jeruschalmi nachzuweisen gesucht, daß über gekochten Wein בורא פרי הגפן zu sprechen ist, dann heißt es am Schluß: (וב'רושלמי פ' כיצד מברכין[4]) מצאתי ברך על היין שלפני המזון פטר את היין של אחר המזון ר' הונא וריב"ל חד אמר דשתי קונדיטון וחד אמר דשתי חמרא בלני[5]) פי' לפי

[1]) בן חסני, so in Rabiah. In den gedruckten שערי ברכות (B. Talmud II) finde ich diesen דין nicht.

[2]) Vgl. Tossafoth B. Bathra 97a v. אילימא, Ascheri das. VI, N. 10, Or Sarua I, N. 162, Rokeach N. 363, Schibbole ha-Leket N. 145, Kaftor wa-Ferach Kap. 30 (ed. Edelmann 71b), Responsen S. b. Adereth N. 238 und 766, TSBZ. I, N. 85 u. a. Vgl. Resp. M. b. Baruch, ed. Prag, N. 470, תשב"ץ N. 322 v. כללא, Manhig 81b N. 53.

[3]) Sabbath VIII, 1, Pessachim X, 1, Schekalim III, 1, Terumoth II, 6. Aus diesen Stellen entnehmen die erwähnten Autoren, daß gekochter Wein in liturgischer Beziehung sich nicht von ungekochtem unterscheidet. Im Gegensatz dazu will ספר המנוחה, חמץ ומצה VII, 10 aus einer anderen Jeruschalmistelle in Sabbath VIII, 1 für gekochten Wein שרכל folgern.

[4]) Berachoth VI, 5 (10c m.).

[5]) Soweit unser Text.

דעל נבי קונדיטון ועל נבי חמרא בלני דהוא חמר מבושל מברך ע"כ ירוש' (שהנ"ב[1].

Die von Rabiah aus Jeruschalmi angeführte Halacha, die in unseren Texten nicht vorkommt und nachweisbar auch vielen alten Autoren nicht aus dem Jeruschalmi bekannt war, findet sich also in einer **dem Text beigefügten** Erklärung einer Jeruschalmistelle. Daß diese Erklärung die Quelle des Rabiah war, ist zweifellos.

3. Rokeach N. 211: אמרינן במס' סופרים . . . אבל בתעניות אחרות ויחל משה ומפטירין דרשו ה' וכן ישראל מי ישן בפ"ב דתעניות כן. In unserem Jeruschalmi, Taanith II, 15 (66a unt.) und IV, 1 (67c unt.), steht nichts davon, vielmehr wird an beiden Stellen wiederholt betont: קורין ברכות וקללות, wie in der Mischnah Megillah IV, 8 (Jerusch. III, 8). So kennen auch die alten Autoren[2]) den Brauch, an Fasttagen ויחל vorzulesen, nur aus Soferim (XVII, 7) und den Gaonim[3]). Diese Tatsachen allein genügen, um mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten zu können, daß der »alte Jeruschalmi« des Rokeach nichts anderes ist als das ספר ירושלמי, das die fragliche

---

[1]) Die Sprache dieser Erklärung ist gaonäisch, wie die Halacha, auf der sie beruht. Denn die Ansicht, daß über gekochten Wein שהכל zu sprechen ist, ist gaonäisch. Vgl. die oben S. 422, Anm. 2-3 angeführten Autoren, ferner Ibn Giath I, S. 2, Orchoth Chajjim I, 64a, Ittur, ed. Lemberg, II, 53b. Vgl. שו' תשובה N. 4, 258, ה"ם 17. In Orchot Chajjim ist ר"ש nicht Scherira, wie Müller, מפתח 184 N. 23 meint, sondern Raschi. Vgl. Kaftor wa-Ferach 71b und Abudraham קידוש. Dies gilt von allen Anführungen Müllers im Namen Scheriras aus Or. Ch.

[2]) Tossafoth Berachoth 18a v. למחר, Pessachim 40b v. אבל Megillah 31b v. ראש und Aboda Sara 65b v. אבל, Machsor Vitry 233 u. 234, Manhig, ed. Berlin, 47a, Ascheri Megillah IV, N. 10 Ende. Mordechai das. N. 16, ריא"ז in Schilte ha-Gibborim Megillah III Ende. Vgl. לחם משנה hil. תעניות I, 15. Vgl. RN. Taanith I, N. 809 und Tur I, 566.

[3]) Vgl. Halachoth Ged. ed. Berlin, S. 623, תורתן של ראשונים I, 42, חמדה גנוזה N. 4, Seder R. Amram 35b u. 43b und Marx' Zusätze S. 16 u. 17, Resp. der Gaonim ed. Ginzberg, S. 263, Or Sarua II, N. 392, Hal. Pessukoth, S. 132, Pardes N. 164.

Halacha aus Soferim oder einer gaonäischen Schrift herübergenommen hat. Rokeach meint aber offenbar folgende, in Rabiah ms. N. 594 und (daraus) Or Sarua II, N. 416 Ende angeführte Jeruschalmistelle: וכפ"ב דתענית **בירושלמי** גרסי' אהא דתנן אין נוזרין נזירה על הצבור בתחלה בחמישי, במה קורין בורכות וקללות[1]) שבמשנה תורה וכו' עד **ועכשין** אין אנו קורין אלא ויחל משה ומדלג מעשה עגל ומתחיל מן פסל לך עד אשר אני עשה עמך, **עכ"ל הירושלמי**.

Hier verrät auch die Sprache der Bemerkung **ועכשין** etc. deutlich ihren nichtjeruschalmischen Ursprung. Dies wird schon von Rabiah hervorgehoben: ומן הלשון משמע **דמעכשיו לשון גאון הוא**, aus der Sprache folgt, daß עכשיו etc. einem Gaon gehört.

Die einstige Existenz eines in der von mir gekennzeichneten Weise bearbeiteten Jeruschalmi muß also schon auf Grund der hier angeführten wenigen Belege mit Sicherheit vorausgesetzt werden. Dieser »Jeruschalmi« ist die direkte oder indirekte Quelle der meisten unechten Jeruschalmizitate, besonders bei den deutschen und französischen Autoren.

Eine Anzahl unechter Jeruschalmistellen, besonders bei spanischen Gelehrten, erklärt sich aus der Tatsache, daß viele Autoren den Jeruschalmi[2]) nur aus Sekundärquellen, besonders aus dem Kommentar des R. Chananel, anführen, und daher nicht immer erkennen konnten, wo der Jeruschalmi aufhört und die Quelle beginnt. So war es unvermeidlich, daß zuweilen die Worte der Quelle für Jeruschalmi gehalten wurden. Da aber der Kommentar des R. Chananel sehr viel gaonäisches Material enthält, so erklärt sich auch daraus die Tatsache, daß Gaonäisches als Jeruschalmi angeführt wird.

---

[1]) So weit unser Text; שבמשנה תורה ist viell. schon Erklärung.

[2]) Wie oft die Toseftha. Ein markantes Beispiel bei Aptowitzer in Blau's הצופה מארץ הגר I, S. 82 f.

Manches unechte Jeruschalmizitat findet seine Erklärung in dem Umstand, daß in manchen Kodizes mit dem Jeruschalmi andere Werke und Abhandlungen vereinigt waren[1]), die, von derselben Hand geschrieben und ohne eigenen Namen, unter der Flagge des Jeruschalmi segelten.

Daß manche Autoren kabbalistische Werke als Jeruschalmi anführen und daß Jeruschalmistellen direkt fabriziert wurden, ist bekannt.

[1]) Ein lehrreiches Beispiel in Ch. Horowiz' תוספתא עתיקתא V, S. 81.

[S. 422. Anm. 2. Tossafoth Pessachim 109b v. ארבעה, Resp. M. b. Baruch ed. Berlin S. 119.

S. 423. Anm. 3. Resp. der Gaonim ed. Lyck N. 79, Chemdah Genusah N. 144, נגוי ירושלים S. 10 N. 20, קהלת שלמה S. 38 N. 40, Ibn Giat I 23, Rokeach N. 227].

Die Tefilla für die Festtage.

Von I. Elbogen.

So verschieden die Bedeutung der jüdischen Feiertage sein mag, die Tefilla an ihnen ist von einer auffallenden Gleichmäßigkeit. Gegenüber der Mannichfaltigkeit, die wir vom Sabbat her gewöhnt sind, der gleich v i e r verschiedene Texte besitzt, ist es eine geradezu erhabene Einförmigkeit, der wir hier begegnen. Die drei Gebete für Morgen, Mittag, Abend sind völlig gleichlautend und selbst die scheinbar so gänzlich verschiedene Mußaftefilla hat im Grunde den gleichen Wortlaut, der vermehrt ist um eine durch den ursprünglichen Zweck dieses Gebetes veranlaßte Erweiterung. Auch die beiden so fern voneinander liegenden Festestypen, die geschichtlichen Feste שלש רגלים und die religiösen Feste ימים נוראים, sind geeint durch die Gleichartigkeit ihres Gebetes; die Tefilla für den Versöhnungstag unterscheidet sich nur ganz wenig von der der Wallfahrtstage, und wenn die für den Neujahrstag auch gänzlich aus dem üblichen Rahmen herauszufallen scheint, der Kern ist doch auch hier derselbe. Es ist die Harmonie der Religion, die hier ausklingt, alle Feste sind geweiht durch die Einheit des gleichen überragenden religiösen Gedankens.

Der Ursprung dieser Tefilla führt in ganz alte Zeit. Es ist nicht viel, was wir von ihr wissen, nur Stichworte verraten die Quellen, aber diese sind verhältnismäßig reichhaltig und aus recht früher Epoche. Zur Zeit von Bet Hillel und Bet Schammai, d. h. am Anfange unserer Zeitrechnung, steht die Siebenzahl der Gebetstücke (Eulogien) שבע scil. ברכות fest, controvers ist nur die Frage, ob am Sabbat ein besonderes Stück eingefügt werden, oder ob seine Erwähnung

mit einem der vorhandenen vereint werden soll; die letztere Ansicht bleibt maßgebend[1]). Von diesen sieben Stücken gehören die drei ersten und die drei letzten der täglichen Tefilla an, neu ist nur das mittlere, das vierte Stück. Die Mischna nennt es קדושת היום[2]); nach einer viel erörterten Stelle im Traktat Sofrim[3]), die sich hier in einem völlig neuen Lichte zeigen soll, heißt es auch קלוס[4]).

Der Wortlaut dieses Gebetes ist, abgesehen von den bei der Überlieferung alter Texte stets vorhandenen kleinen Abweichungen — auf die hier infolgedessen nicht eingegangen werden soll — in allen Riten der gleiche. אתה בחרתנו und ותתן לנו als Einleitung, יעלה ויבא als die spezielle Festbitte, והשיאנו mit dem vom Sabbat her bekannten קדשנו במצותיך als allgemeine religiöse Bitte. Wie gesagt, lassen sich, wenn nicht die Texte, so doch Stichworte daraus schon in alter Zeit belegen. אתה בחרתנו wird von Ulla bar Rab in Gegenwart von Raba[5]), also ca 330, als ganz bekanntes Gebet gesprochen; ותתן לנו wird im Anschluß an die von Rab und Mar Samuel, ca 230, verfaßte »Perle« ותודיענו erwähnt[6]). יעלה ויבא freilich kommt im Talmud nicht mit Namen

---

[1]) Tos. Ber. III, 13 (S. 7, 13 ff.): יום טוב שחל להיות בשבת בית שמאי אומרים מתפלל שמונה ואומר של שבת בפני עצמו ושל יום טוב בפני עצמו ומתחיל בשל שבת ובית הלל אומרים מתפלל שבע מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע ר' נתן אומר אף חותם ברוך מקדש השבת וישראל והזמנים, vgl. Beza 17a.

[2]) Rosch ha-Schana IV, 5 (32a), vgl. auch Anm. 1.

[3]) Sofrim 19, 7 והיכן קלוסו.

[4]) Darauf haben Landshuth, Siddur S. 468 und Rosenthal in Graetz Gesch. IV, S. 470, III. Aufl., hingewiesen.

[5]) b. Joma 87b: עולא בר רב נחית קמיה דרבא פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו מה חיינו וישבחיה. Er betet vor Raba (über נחית, vgl. meine Studien zur Gesch. des jüd. Gottd., S. 34 ff.) auch Pes. 117b, fragt ihn und Abbaje über Toravorlesung Meg. 21b und 24b.

[6]) Ber. 33b: ... מרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל ותודיענו ותתן לנו וגו'. Zu ותודיענו vgl. mein Eingang und Ausgang des Sabbats nach talm. Quellen in der »Festschrift zu Isr. Lewy's siebzigstem Geburtstag«, S. V (187).

vor, wird aber gewöhnlich hinter der Bezeichnung של ראש חדש[1]), die aus tannaitischer Zeit stammt, vermutet. והשיאנו wird ebenfalls von Mar Samuel genannt[2]), von der Bitte קדשנו במצותיך spricht ein Amoräer des folgenden Jahrhunderts[3]), während die Eulogie מקדש ישראל והזמנים ebenfalls bereits von dem aus Babylonien stammenden Tannaiten Nathan erwähnt[4]), allerdings in amoräischer Zeit noch umstritten wurde[5]).

Die Mußaftefilla beginnt und schließt wie die übrigen, nur hat sie zwischen ותתן לנו und והשיאנו an Stelle von יעלה ויבא einen anderen Einschub: ומפני חטאינו mit den Bibelversen über die Opfer der einzelnen Tage und כלך רחמן mit der Bitte um Wiederherstellung der Wallfahrt. Die Änderung und Erweiterung der Formel für die Mußaftefilla geht auf Rab zurück und wurde von seinem Kollegen Mar Samuel bekämpft[6]). Die Erweiterung sollte in der Rezitation der Opferverse bestehen, und als Einleitung dazu wurde ein einfacher Satz, wie ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף als hinreichend betrachtet[7]).

---

[1]) Ber. 49 a und b: טעה ולא הזכיר של ראש חדש schon von Rab und Samuel als ganz bekannt gebraucht. In der Baraita Tos. Ber. III, 10, S. 7, 6 steht allerdings קדושת היום dafür, Sabb. 24a, Erub. 40b, Beza 17a מעין המאורע; R. Chananel zu Beza zitiert ומתפלל שבע ואומר אור"א יעלה ויבא.

[2]) j. Ber. IX, 3 (13d): שמואל אמר צריך . . . (scil. בתפילה (בר' חדש לומר והשיאנו zum Text vgl. Ratner, S. 203 u.

[3]) b. Pes. 117b: אמר' ר' זירא . . . רצלותא קדשנו במצותיך.

[4]) S. oben S. 427, Anm. 1. In Beza 17a ist hinter רבי der Name נתן ausgefallen; allerdings betrifft da die Eulogie das Zusammentreffen vom Sabbat und Feiertag.

[5]) b. Pes. das.: אמר רבא אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי . . . ביומא טבא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש ישראל והזמנים ואמינא להו אנא אדרבא דצלותא בין בשבתא בין בימא טבא מקדש ישראל וכו' וכו'. Vgl. dort auch die Erzählungen über die wirklichen Vorkommnisse.

[6]) j. Ber. IV, 6 (8c): רב אמר צריך לחדש בה דבר ושמואל אמ' אין צריך לחדש בה דבר.

[7]) Das. vgl. Rosenthal a. a. O. 472. Der Fragesteller ist ר' ועירא קומי ר' יוסי. Abweichende Textüberlieferungen bei Ratner, S. 114 f.

Dieser Satz ist fast wörtlich noch im Gebet erhalten, aber es kam eine Einleitung hinzu, die die Erklärung enthielt, warum keine Opfer mehr dargebracht werden (ומפני חטאינו), und die Bitte, den Tempel und den Opferdienst baldigst wiederherzustellen (גלה כבוד מלכותך); beide aber sind nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für die Überleitung zur Rezitation der Opferverse, die nach einem agadischen Ausspruche als vollgiltiger Ersatz für das Darbringen der Opfer angesehen wurden[1]). מלך רחמן רחם עלינו ist dann eine diesem Stücke nachgebildete Bitte um Wiederherstellung auch der Wallfahrt. Das Gebet für den Neujahrstag hat noch eine andere mit dem Charakter dieses Festes zusammenhängende Erweiterung, die eine besondere Abhandlung erfordert.

In diese einzigartige Übereinstimmung der Texte mit den Quellen tritt störend, was in der ausführlichsten Quelle über die Festgebete überliefert ist, in Mass. Sofrim. Dort heißt es zunächst: בפסח בין בתפלה בין בכום צריך להזכיר בי"ט מקרא קדש הזה ביום חג המצות הזה ובחולו של מועד אומר בחג במועד פלוני הזה ביום השביעי אומר ביום השביעי העצרת הזה ואין מזכיר בו חג . . . בחג שבועות אומר בי"ט מקרא קדש הזה וביום חג השבועות הזה (Sofr. XIX, 3. 4, ed. Müller, S. XXXVI).

Für Sukkot fehlt die Angabe, was bei der Mangelhaftigkeit unseres Textes von M. Sofrim nicht verwundern darf.

Der Text lautet in den Turim[2]): בין בתפלה בין בכום צריך להזכיר יום טוב מקרא קודש הזה יום חג פלוני הזה, und mit dieser Variante läßt sich der Satz mit unseren Formeln schon in Einklang bringen. Denn wenn auch את יום טוב מקרא קודש הזה nicht allgemein üblich ist, so ist es doch aus Amram[3])

[1]) Daß sie im seph. Ritus heute nicht rezitiert werden, dürfte auf Kürzung aus späterer Zeit beruhen. Amrams Siddur hat die Bibelverse vgl. Abudraham zu Mussaf der Feste.

[2]) אורח חיים § 582, vgl. Müller, S. 264, Note 10. In Manhig ובן מצאתי במסכת סיפרים שצריך לומר במועדים את יום פלוני הי ריה § 5 g. E.: הזה ואת יום מקרא קדש הזה.

[3]) Vgl. 44b: את יום הזכרון הזה את יום טוב מקרא ק ד ש הזה; 43a:

bekannt und wird von den Sepharadim noch heute verwendet; allerdings geht dort der Name des Festes voran[1]), nur Maimuni[2]) folgt ganz dem Brauche von Sofrim. Hingegen ist der in Sofrim folgende Unterschied zwischen den ersten und den folgenden Tagen des Pesach, abgesehen von der Weglassung des מקרא קדש in der sepharadischen Liturgie, gar nicht bekannt. — Ebenfalls nur aus der sepharadischen Liturgie, die sich hierin von allen Gebetbüchern unterscheidet und allein mit Amram übereinstimmt, läßt sich ein Teil der Angaben für Neujahr und Versöhnungstag belegen. Die wichtigste Bestimmung freilich, daß man am Neujahrstage auch des Neumonds Erwähnung tun muß, ist selbst dort nicht befolgt. Es heißt Sofrim XIX, 5 (das.)[3]): בראש השנה צריך להזכיר ביום טוב מקרא קודש הזה ובראש החדש הזה וביום ראש השנה הזה וביום תקע שופר הזכרון הזה. Auch die Mischna in Erubin III Ende erwähnt ראש חדש in einer Formel für den Neujahrstag, die babylonischen Amoräer jedoch erklärten das von Anfang an im Gebet für unstatthaft[4]). Während es so aus dem babylonischen Ritus und danach aus allen Gebetbüchern verschwunden ist, hat es sich in Palästina, wie Sofrim zeigt, offenbar erhalten. Endlich heißt es für den Versöhnungstag (Sofr. XIX, 6): ביום הכפורים אין מזכירין בו יו"ט . . . אלא אומר ביום מקרא קדש הזה ביום צום העשור הזה ביום מחילת העון הזה וחותם מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו ישראל ברחמים ומכפר על פשעיהם מלך על כל הארץ מקדש ישראל וצום הכפורים והזמנים ומקראי קדש. Auch diese Formel findet sich in keinem Gebetbuch.

את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו könnte allerdings den Anschein des Fehlens hervorrufen, aber hier ist wohl nur das Mscr. abgekürzt, wie es auch bei Peßach sehr kurz ist, vgl. dagegen Marx, Untersuchungen etc., S. 23 zu 37b.

[1]) Vgl. Müller, das. Note 11 ff.

[2]) סדר תפלות כל השנה z. St.

[3]) Der Text (vgl. Müller S. 266) ist nach Machsor Vitry, S. 360 zu verbessern und danach hier zitiert.

[4]) Erub. 40a sagt R. Huna (ca. 270) זכרון אחד עולה לכאן ולכאן vgl. Müller das., Note 16.

Aber was bedeuten diese geringfügigen Abweichungen gegenüber den Schwierigkeiten der nun folgenden Stelle über die Tefilla der Festtage: וכשם שמקלסין יום ראשון וחולו של מועד כך מקלסין ימים טובים בתפלה ביוצר במנחה ובערבית והיכן קילוסו אלהינו ואלהי אבותינו גלה כבוד מלכותך עלינו ואחריו אנא יי אלהינו שם יעלה ויבא וכו' והשיאנו וכתוב לחיים וחותמים ברוך מקדש עמו ישראל ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קדש (XIX, 7 das.). Zum Text ist zu bemerken, daß Agudda וכשם שמקלסין — מועד wegläßt und יום ראשון ויום טוב beginnt[1]); Elia Wilna liest כך מקלסין יי"ט האחרון[2]). Diese kleinen Verbesserungen helfen wenig, der Text spottet scheinbar jeder Erklärung. Daß die lange Eulogie von der durch Tannaim bezeugten abweicht, darüber würden wir hinwegkommen, auch das neben מועדי שמחה unbegreifliche וכתוב לחיים würde sich durch Streichung beseitigen lassen[3]). Wie aber sind גלה כבוד מלכותך und יעלה ויבא neben einander zu verstehen? Wir kennen in den uns geläufigen Texten nur das eine oder das andere. Und wenn wir selbst יעלה ויבא als durch seine häufige Verwendung in den Text geratene Worte streichen, so bleibt die letzte und schwierigste Frage, was hat גלה כבוד מלכותך mit יוצר מנחה וערבית zu tun? Wir kennen es gerade nicht von diesen Gebeten, sondern nur von Mußaf her! Man müßte denn vor den gewaltsamsten Eingriffen in den Text nicht zurückschrecken und mit Baer lesen: או"א גלה כבוד מלכותך אנא אלהינו שם נעלה ונביא[4]). Selbst der sonst so vorsichtige Landshuth weiß sich nur dadurch zu helfen, daß er mit der sepharadischen Liturgie אנא אלהינו שם נעשה לפניך liest und die drei Worte יוצר מנחה וערבית streichen will[5]). Auch Müller[6]) findet יעלה ויבא in diesem Zusammenhange sehr auffällig

[1]) Müller, S. 268, Note 22; vgl. den Kommentar von Jak. Naumburg, in der Talmudausgabe von Wilna, ed. Komm.

[2]) Das.

[3]) So tun Elia Wilna und J. Müller, letzterer liest dafür וכו'.

[4]) ס' עבודת ישראל, S. 352 ohne nähere Begründung.

[5]) ס' הניון לב, S. 468.

[6]) l. c. S. 269, N. 26, 27.

und ist geneigt, es in Verbindung mit dem ebenfalls unverständlichen שם zu lesen ונראה ושם נעלה; ferner sieht er in אלהינו ואלהי אבותינו den Anfang des Stückes ומפני חטאינו, der durch Amram[1]) in dieser Weise bezeugt ist. Nach alledem sollen in dieser Halacha als Stichworte die wesentlichsten Sätze der üblichen Mußaftefilla angedeutet sein. Und das, obwohl es ausdrücklich heißt: ביוצר במנחה ובערבית!! Einen Augenblick hat Müller die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß sich in alten Zeiten das Mußafgebet in der Form nicht von den anderen Gebeten unterschied[2]), aber er hat diese Idee nicht weiter verfolgt. Endlich muß der neueste Erklärungsversuch von W. Jawitz[3]) erwähnt werden, der geneigt ist, die ganze Stelle für versetzt zu erklären, in גלה וכו' eine Erinnerung an ומפני חטאינו und in אלהינו ואלהי אבותינו טלך רחמן eine solche an אנא אלהינו zu erblicken. So gering ist der Kredit, den der Text im Traktat Sofrim bei allen Forschern genießt.

Auch diese schwierige Stelle — eine wahre crux interpretum — hat jetzt ihre Lösung gefunden. Sie ist ein Rätsel, nur so lange wir sie an den uns bekannten Gebeten messen, und klärt sich völlig befriedigend auf, sobald uns neue Texte zufließen.

Dafür hat, wie in anderen Fällen, die Genisah von Kairo gesorgt. Bei einer flüchtigen Durchsicht der in Oxford und Cambridge aufbewahrten Genisahfragmente habe ich Liturgien entdeckt, die sich auf alle 4 Festtagsgebete beziehen. Die Feiertage sind bis auf Schabuoth sämtlich vertreten; dieses fehlt nicht darum, weil die Gebete etwa abweichen, sondern ausschließlich aus dem Grunde, weil es mir an Zeit fehlte, in Cambridge, wo der größte Teil der Genisah-Fragmente aufbewahrt wird, die Kästen für Pesach und Schabuoth durchzusehen. Von den Texten liegen mir Pho-

[1]) S. 41 b.
[2]) a. a. O. S. 268, N. 24.
[3]) מקור הברכות, Berlin 1910, S. 25 f.

tographien vor; nur bei einem, den ich nicht näher bezeichnen konnte (A, 3), muß ich mich auf meine Notizen verlassen. Kurz vor Abschluß dieser Abhandlung erfreute mich E. N. Adler in London durch Überlassung einiger Originale aus seiner rühmlichst bekannten reichhaltigen Handschriften-Sammlung. Ihm, sowie den Verwaltungen der Bibliotheken in Oxford und Cambridge sei auch an dieser Stelle herzlichster Dank gesagt.

Die Texte sollen genau nach den Handschriften zum Abdruck kommen, zumeist selbst da, wo sich Bibelstellen und anderswo bekannte Gebete darin finden. Bei der überraschenden Neuheit dieser Tefilla schreckte ich auch vor Wiederholungen desselben Textes nicht zurück; nur wenn biblische Zitate mehrmals wiederkehren, sind sie durch den Hinweis auf die betreffende Stelle der heiligen Schrift abgekürzt worden.

Die Reihenfolge der Texte ist nach dem Kalender geordnet, und zwar werden zuerst die anderen, dann die Mussaf-Tefillas mitgeteilt.

A. 1) für Pesach:

Fragment E. N. Adler
2 Bll. 10 × 13 cm, 12 Zeilen
fol. 1 a

גאים[1]) חזק לדין עריצים הי
עולמים טקים מתים משיב
הרוח מוריד הטל מכלכל
חיים מחיה מתים מלך מו
ב— מחיה המתים
קדוש אתה ונורא שמך ואין
אלוה מבלעדיך ב״ האל
הקדוש :
אתה בחרת בישראל עמך
מכל עם ובזרע ישורון רצית
מכל לשון ותגישם לפני
חורב ותקרבם באהבה

[1]) Vgl. JQR. X, 656; חזק ומדין.

fol. 1 b

סביבות הר סיני ותתן להם
משפטים ישרים ותורות
אמת חקים ומצוות טובים
אשר יעשה אתם האדם וחי
בהם ותתן לנו יי אלהינו מועדים
ל[שט]הה וחגים לששון את
יום מקרא קדש הזה את יום
המצות[1]) הזה לשמחה וליום
טוב ולמקרא קדש בכתוב
בתורתך אלה[2]) מועדי
יי מקראי קדש אשר תקראו
אתם במועדם בחדש

2 a und 2 b Mussaf zu Pesach beginnt bei Num. 28, 18 Ende

טלך רחמן רחם
עלינו טוב ומטיב הדרש

wie der übliche Text.

2) Für Rosch ha-Schanah:

Fragment aus Cambridge
Taylor-Schechter Collection 10 H. 3[4] 2 Bll.

fol. 2 a

וידבר[3]) יהוה אל משה לאמר דבר
אל בני ישראל לאמר בחדש
השביעי באחד לחדש יהיה לכם
שבתון זכרון תרועה מקרא קדש
כל מלאכת עבודה לא תעשה
והקרבתם אשה ליי אלהינו
ואלהי אבותינו גלה מלכותך ונ'
אלהינו ואלהי אבותינו יעלה
ויבוא ונ' (מאני כתאב)[4]) ברוך אתה ה' מקדש
ישראל וראשי שנים ומחרש

[1]) sic!
[2]) Lev. 23, 4 f.
[3]) Lev. 23, 23 ff.
[4]) In ganz kleinen Lettern hinzugefügt.

שנים[1]) וזכרון תרועה ומועדי
שמחה והזמנים ומקראי קדש

3) Für Jom Kippur:

Fragment aus Cambridge
Taylor-Schechter Collection
(wahrscheinlich aus H 5 ?)

האל הקדוש
אתה בחרת בישרא' עמך מכל עם
זרע ישורון רצית מכל לשון להגישם
לפני חורב ותקרבם באהבה סביבות
הר סיני ותתן להם משפטים ישרים ותורות
אמת חקים ומצות טובים אשר יעשה
אותם האדם וחי בהם ותתן
ככת' אך[2]) בעשור
גלה כבוד מלכיתך

4) Für Sukkot:

Taylor-Schechter Collection 10 H 4[2]
fol. 1 b

צלוה מנחה יום אל סיכה
ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב נאם יי' וג'
תהלה לדוד ארוממך אלהי המלך יי' שפתי
תפתח ואתה בחרת כתא כתבנאו פי צלוה[3])

5) Für Schemini Azeret:

1. Fragment E. N. Adler
4 Bll. zu je 14 Zeilen. 12 × 16 cm
fol. 3 a

ולמעריב

ויקום יצלי[4])
מגן ומהיה והאל הקדוש אתה
בהרתה בישראל עמך מכל עם זרע

[1]) Einmal ist wohl חדשים statt שנים zu lesen.
[2]) Lev. 23, 27.
[3]) Wie ich geschrieben habe am Eingange des Gebets.
[4]) Er erhebe sich und spreche die Tefilla.

ישורון רצית מכל לשון ותגישם
לפני חורב ותקרבם באהבה סביבות
הר סיני ותתן להם משפטים ישרים
ותורות אמת חוקים ומצות טובים
אשר יעשה אתם האדם וחי בהם
ותתן לנו י״י אלהינו באהבה מועדים
לשמחה את יום מקרא קדש הזה את
יום שמיני עצרת הזה לשמחה וליום

fol. 3 b

טוב ולמקראי קדש ככתוב בתורתך
שבעת[1]) ימים תקריבו אשה לי״י ביום
השמיני מקרא קדש יהיה לכם
והקרבתם אשה לי״י עצרת היא כל
מלאכת עבודה לא תעשו ונאמר אך[2])
בחמשה עשר יום לחדש השביעי
באספכם את תבואת הארץ תחגו
את חג י״י שבעת ימים ביום הראשון
שבתון וביום השמיני שבתון ועל
יד עבדך הנביאים נאמר ביום[3])
השמיני שלח את העם ויברכו את
המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי
לב על כל הטובה אשר עשה י״י לדוד
עבדו ולישראל עמו כדברי

fol. 4 a

קדשך כתוב לאמר ויקרא[4]) בספר
תורת האלהים יום ביום מן היום
הראשון ועד היום האחרון ויעשו
חג שבעת ימים וביום השמיני
עצרת כ משפטי ויכלו[5]) את
הימים והיה ביום השמיני והלאה

[1]) Lev. 23, 36.
[2]) Das. 39.
[3]) I Kön. 8, 66.
[4]) Neh. 8, 18.
[5]) Ez. 43, 27.

יעשו הכהנים על המזבח את
עלתיכם ואת שלמיכם ורציתי
אתכם נאם י״י אלהים
אלהינו ואלהי אבותינו גלה כבוד
מלכותך ומלך על ישראל עמך
במהרה הופע והנשא עלינו עיני כל
חי קרב פזרנו מן בין הגוים ונפיצתינו
כנס מירכתי ארץ והביאנו י״י אלהינו

fol. 4b

לציון עירך ברנה ולירושלם בית
מקדשך בשמחת עולם ויאמרו
מעשיך י״י מלך ומלכותו בכל משלה
אנא אלהינו יעלה ויבוא יניע יראה
וירצה ישמע יזכר יפקד זכרוננו
פקדוננו זכרון עמך עירך ארצך
מקדשך היכלך זבולך ערתך נויך
פליטתך י״י אלהינו לפניך לשובה ולרחמים
ביום[1]) מקרא קדש הזה ביום שמיני
עצרת הזה זכרינו בו לטובה י״י אלהינו
פקדינו בו לברכה ולרחמים מלכינו
חוסה י״י אלהינו הגן והרוח[2]) הצל וחמול
והרוח[2]) לנו מצרתינו כי אליך עינינו כי
אל חנון ורחום אתה לבדך נקראתה

2. Bodl. Heb. e 36 (2715) no. 1.
Cat. col. 123.

fol. 2a.

וילהק בדלך אל צלוה אל[3]) 10
האל הקדוש ׳ אתה בחרת וגו׳
ותתן לנו י״י אלהינו באהבה מועדים לשמחה את יום
מקרא קדש הזה את יום שמיני עצרת הזה

[1]) Von hier bis עצרת auf einer radierten Stelle, weil der Schreiber offenbar aus einer Vorlage einen falschen Feiertag abgeschrieben hatte.

[2]) sic!

[3]) Er schließe daran an die Tefilla bis

לשמחה וליום טוב טוב ולמקרא קדש ככת בתו
שבעת[1]) ימים תקריבו אשה ליי ביום
השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה
ליי עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו ונא'
[אך[2]) בחמשה עשר יום לה]רש השביעי באספכם

fol. 2 b.

את תביאת הארץ תחוגו את חג יי שבעת ימים ביום
הראשין שבתון וביום השמיני שבתון ועל ידי עבדיך
הנביאים נאמר ביום[3]) השמיני שלח את העם ויברכו
את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטוב לב על כל
הטובה אשר עשה יי לדוד עבדו ולישראל עמו
ובדברי קדשך כתוב לאמר ויקרא[4]) בסיפר תורת האל'
יום ביום מן היום הראשון ועד היום האחרון ויעשו
חג שבעת ימים וביום השמיני עצרת כמשפט:
ונא' ויכלו[5]) את הימים והיה ביום השמיני והלאה
יעשו הכהנים על המזבח את עילתיכם ואת שלמיכם
ורציתי אתכם נאם יי אלהים׳ אלהינו ואלהי אב' גלה וגו'
ב"א יי מקדש ישר' ואת יום שמיני עצרת
ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קדש
ויתם אלצלוה אל[6]) עשה הש'

fol. 3 a.

2 ב"א יי מקד א ישראל ואת יום שמיני עצרת ומועדי שמחה
והזמנים ומקראי קדש

vgl. Bodl. e 34 fol. 63 a, S.

3. Taylor-Schechter Coll. 10 H 4[1].

fol. 2 a.

עבדה[7]) לא תעשי אך בחמשה עשר יום לחדש
השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את

---

[1]) בכתוב בתורתך. Lev. 23, 36.
[2]) Das. 39.
[3]) I Kön. 8, 66.
[4]) Neh. 8, 18.
[5]) Ez. 43, 27.
[6]) Er beende die Tefilla bis
[7]) Lev. 23, 36 Ende usw. wie oben.

חג י׳ שבעת ימים ביום הראשון שבתון ביום
השמיני שבתון. ועל יד עבדיך הנביאים
נאמר ביום השמיני שלח את העם ויברכו
את המלך וילכו לאהלהם שמחים וטובי
לב על כל הטובה אשר עשה ה׳ לדוד עבדו
ולישראל עמו ובדברי קדשך כתיב לאמר
ויקרא בספר תירת האלהים יום ביום
מן היום הראשון ועד היום האחרן ויעשו חג
שבעת ימים וביום השמיני עצרת כמשפט
ויכלו את הימים והיה ביום השמיני והלאה
יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם
ואת שלמיכם ורציתי אתכם נאם י׳ אלהים.
אלהנו ואלהי אבותנו גלה כבוד מלכותך מליך
על ישראל עמך במהרה והופע והנשא עליני
לעיני כל חי וקרב פזורינו מבין הגוים ונפוצותינו
כנס מירכתי ארץ והביאנו י׳ אלהנו לציון עירך
ברנה ולירושלם בית מקדשך בשמחת עולם

fol. 2 b.

ויאמרו מעשיך י׳ אלוהי ישראל מלך ומלכותו
בכל משלה. אנא אלהנו יעלה ויבא יגיע יראה
ירצה ישמע יזכר יפקד זכרוננו פקדוננו
זכרון עמך בית ישראל עירך ארצך היכלך מקדשך
מעונך זבולך עדתך נוך פליטתך לפניך לטובה
ולרחמים ביום מקרא קדש הזה ביום שמיני
עצרת הזה זכרינו בו לטובה י׳ אלהנו פקדינו
בו לברכה ולרחמים מלכנו חוסה אתה י׳ אלהנו
חנן והרוה הצל וחמול ורחם עלינו והושיענו
וחנינו ועניינו והרוח לנו מצרותינו כי אליך עינינו
כי אל חנון ורחום אתה לבדך נקראת
ויהי יום מקרא קדש הזה יום שמיני
עצרת הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחלה וראש
לישועתינו׳ והשיאני י׳ אלהנו את ברכת
מועדיך לשלום כאשר אמרת ורציתי כן
תברכנו סלה כי ביישראל עמך בחרת ואיתנו

קידשת ויום שמיני עצרת הזה באהבה וישמחה
הנחלתנו כ אתה יי מקדש ישראל ויום
שמיני עצרת ומועדי שמחה והזמנים ומקרא׳
קדש

B. Mussaftefilla.

1) Für Pesach.

Bodl. Heb. g 2 (2700).
Catal. col. 92.

fol. 21 a.

והדה צלוה מוסף[1])

ותתן לנו יי אל׳ באהבה מועדים לשמחה א׳י׳מ׳ק׳ה׳ לה׳[2])
בי קרבן מוסף ככ׳ בת׳[3]) ובחדש הראשון בארבעה
עשר יום לחדש פסח ליי׳. ובחמשה עשר יום
לחדש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל. ביום
הראשון מקר׳ קו׳ יהי׳ לכם כל מלאכת עבודה לא
תעשו. והקרבתם אשה עולה ליי׳ פרים בני בקר

21 b.

שנים יאיל אחד ושבעה כבשים בני שנה תמי׳
יהיו לכם. ומנחתם סלת בלולה בשמן שלושה
עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל תעשו.
עשרון עשרון תעשה לכבש האחד לשבעת הכב׳
ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם. מלבד עלת
הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה כאלה
תעשו ליום שבעת ימים לחם אישה ריח ניחוח
לי׳ על עולת התמיד יעשה ונסכו. לעיר בית א׳
יעלו רגלינו להראות לך בשילוש פעמי רגל׳ ככ׳
בת׳ שלוש[4]) פעמ׳ ב׳ יר׳ כל זכ׳ וג׳ אלהינו ואלהי אבות׳
במא[5]) הוא מדון אלי באהבה ובשמחה הנחלתנו

---

[1]) Und dies ist die Mussaftefilla.
[2]) = את יום מקרא קדש הזה להקריב.
[3]) = ככתוב בתורתך Num. 28, 16—24.
[4]) Deut. 16, 16.
[5]) Wie oben steht bis

12 ונעשה לפניך את ח' תמ' יו' וקר' מו'[1]) ב. מקדש
ישראל וחג המצות ומ' ש' וה' ומ' קו'[2]). ויכתם אלצלוה
וצלוה מנחה מתל צלוה בכרה[3])

22 a.

. . . . . .

. . . . . .

11 . . . וצלוה מוסף חול יקול[4])
ותתן לנו יי אלהינו באהבה מועדים לשמחה ומועד
חג המצות להקריב בה קרבן מוסף ככ' בתור'
והקרבתם אישה עולה לה' פרים בני בקר

2) Für Rosch ha-Schana.

Tayl. Schecht. Coll. 10 H 3[4]
(s. ob. S. 434).

fol. 2 a.

13 מוסף ראש השנה
(בעד[5]) מנן ומהיה והאל הקדוש ואתה בחרתנו.
ובהדש[6]) השביעי באחד לחדש

fol. 2 b.

1 מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת
עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה
לכם: ועשיתם עולה לריח ניחוח
etc. Num. 29, 2—6.

12 ונסכיהם כמשפטם לריח ניחוח
אשה לה'. אלהינו ואלהי
אבותינו גלה מלכותך מלוך על
ישראל עמך.

---

[1]) = הובותינו המידי יום וקרבן מוסף.

[2]) = ומועדי שמחה וחומנים ומקראי קדש.

[3]) Und er beende die Tefilla. Die Minchatefilla ist gleich der für den Morgen.

[4]) In der Mussaftefilla der Halbfeste spreche er.

[5]) Nachträglich mit kleinen Buchstaben zwischen die Zeilen geschrieben.

[6]) Num. 29, 1.

3) Für Jom Kippur.

1. Bodl. Heb. f. 21 (2727, No. 11)[1]).

Catalog col. 142.

fol. 64 b.

י׳ לעולם כבי׳ ימלך י׳ לעו׳ ב׳ האל
הקדוש. אתה בחרת
א״נו ואלה׳ אבתינו גלה מלכותך עד מטי
לישיעתינו[2]) > א״נו ואלהי אבותינו היה
עם פיפיות שליחי וגי׳

2. Bodl. Heb. e 40 (2705, 16)[3]).

Cat. col. 97.

fol. 55 b.

ובכן תן פחדך
אתה בחרתה
אהבתה צדק ותשנא רשע
איא היה עם פיפיות

3. Bodl. Heb. e 41 (2721) no. 13.

Cat. col. 136.

fol. 116 a.

זכרין אבותינו זכרון ישראל עמך ע׳
עיר ארצך מקדשך היכלך זבולך
מעונך עירך פלטתך מזבחך ניוך י׳
אלהנו לפניך לטובה ולרחמים ויהי יום
מקרא קדש הזה יום צום הכפרים הזה
יום סליחת העון הזה יום מחילת העון
הזה יום כפרת העון הזה סוף קץ לכל
צרותינו תחלה וראש לישועתינו
יקיים לנו י׳ אלהינו את הדבר האמור

---

[1]) Die dort mit dem Fragezeichen versehene Angabe »for יריה« ist demnach zu berichtigen. Vgl. zu diesem Fragment Rivista Israelitica IV, 1907, S. 188 ff.

[2]) Gemeint ist bis תחלה וראש לישועתנו; vgl. weiter S. 444.

[3]) Vgl. Elbogen, Studien zur Gesch. des jüd. Gottesdienstes, S. 96 f., S. 170 f. Obiges nach Angabe des Katalogs.

בתורתך על ידי משה עבדך כי[1]) ביום
הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל
חטאתיכם לפני יי תטהרו׳ ובדברי
קדשך כתוב מי[2]) אל כמוך נושא עון
ועובר על פשע לשארית נחלתו לא
החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא: ישוב

fol. 116 b.

ירחמנו יכבוש עונותינו ותשליך במצלות
ים כל חטאתם: תתן אמת ליעקב חסד
לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי
קדם והשיאנו יי אלהינו את ברכת
מועדיך בשלום כאשר אמרת ורצית
כן תברכנו סלה כי בישראל עמך בחרת
ואתנו קדשת מכל העמים ואת מועדי
קדשך באהבה וברצון הנחלתנו ונעשה
לפניך את חובתינו תמידי יום וקרבן
טוסף ברוך אתה יי מקדש ישראל ואת
יום צום הכפורים הזה את יום סליחת העון
הזה את יום מחילת העון הזה מוחל וסלח
לעוונותינו ולעונות אבתינו ולעוונות עמך
בית ישראל ברחמים בעבור שמו הגדול
רצה יי אלהינו ושכון בציון אלי אכרהא[3]).
117 a ויקול הדה אל תהנונה

4) Für Sukkot:

1. Tayl. Schlecht. Coll. 10 H. 4[1]

(vgl. oben S. 438 ff.)

fol. 1 a

לארבעה[4]) עשר כבשים ושעיר עזים אחד
חטאת מלבד עולת התמיד מנחתה ונסכה

[1]) Lev. 16, 30.
[2]) Micha 7, 18—20.
[3]) Bis zum Ende. Dann spreche er die folgenden Tachanunim (= Selichot).
[4]) Num. 29, 15 Ende. 16.

אלהינו ואלהי אבותינו גלה כבוד מלכותך מליך
על ישראל עמך במהרה והיפע והנשא עליני
לעיני כל חי וקרב פזורנו מבין הגוים ונפוצותינו
כנס מירכתי ארץ והביאנו י׳ אלהינו לציון עירך
ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם
ויאמרו מעשיך ה׳ אלוהי ישראל מלך ומלכותי בכל
משלה. אנא אלהינו יעלה ויבוא יגיע יראה
ירצה ישמע יזכר יפקד זכרוננו פקדוננו זכרון
עמך בית ישראל עירך ארצך היכלך מקדשך
מעונך זבולך עדתך נויך פליטתך לפניך לטיבה
ולרחמים ביום מקרא קדש הזה ביום הג
הסכות הזה זכרינו בו לטובה י׳ אלהינו פקדני
בו לברכה ולרחמים מלכנו חוסה אתה ה׳ אלהיני
הגן והרוח הצל וחמול ורחם עלינו והושיענו
וחנינו ועניני והרוח לנו מצרותינו כי אליך
עינינו כי אל חנון ורחום אתה לברך נקראת.
ויהי יום מקרא קדש הזה יום הג הסכות
הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחלה וראש לישיעתינו

fol. 1 b

ועינינו תאיר בבית מאוויני וישם נראה לפניך
בשלוש פעמי רגלינו ככתוב בתורתך
שלש[1]) פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני י׳
אלהיך במקום אשר יבחר בהג המצות ובהג
השבועות ובחג הסכות ולא יראה את פני
י׳ ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ה׳ אלהיך
אשר נתן לך. והשיאנו י׳ אלהינו את
ברכת מועדיך לשלום כאשר אמרת ורצית
כן תברכנו סלה כי בישראל עמך בחרת
ואותנו קידשת ונעשה לפניך את חיבתינו
תמידי יום וקרבן מוסף. ב׳ אתה י׳
מקדש ישראל וחג הסכות ומועדי שמחה
והזמנים והרגלים ומקראי קדש.
רצה ה׳ אלהינו אלי אבר אלצלאה[2]).

[1]) Deut. 16, 16.
[2]) Bis zum Ende der Tefilla.

2. Fragment E. N. Adler
(s. oben S. 433 u. 435 ff.)

fol. 1 a

התמיד[1]) מנחתה ונסכה. אלהינו ואלהי
אבתינו גלה כבוד מלכותך מלוך על
ישראל עמך במהרה הופע והנשא עלינו
עיני (sic!) כל חי קרב פזורינו מבין הגיים
ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ והביאנו
י״י אלהינו לציון עירך ברנה ולירושלם בית
מקדשך בשמחת עולם ויאמרו מעשיך
י״י מלך ומלכותו בכל משלה׳ אנא אלהינו
יעלה ויבוא ויגיע יראה וירצה ישמע

u. s. w., s. S. 437 mit folgenden Abweichungen — es fehlt hier בית ישראל hinter עמך, es fehlt מעונך, מקדשך steht vor חיסה י״י אלהינו, י״י אלהינו (Z. 12) לפניך vor היכלך (Z. 15) הצל וחמול והרוה לנו (Z. 16—17).

fol. 1 b

ורחום אתה לבדך נקראתה ויהי יום
מקרא קדש הזה יום חג הסכות הזה
סוף וקץ לכל צרותינו תחילה וראש
לישועתינו ועינינו תאיר בבית מאויינו
ושם נראה לפניך בשילוש פעמי רגליני
ככתוב עלינו בתורתך שלוש פעמים
usw. Dt. 16, 16
ובחג הסיכות ושם נאמר
Dt. 16, 17
14 ידו כברכת י״י אלהיך אשר נתן לך

am Rande nachgetragen
ונעשה לפניך את חובותינו
תמידי יום וקרבן מוסף

2a

והשיאנו י״י אלהינו את ברכת מועדיך
בשלום u. s. w. בחרתה אותנו
קידשתה ומועדי קדשך באהבה ושמחה
הינחלתנו[o] ברוך אתה י״י מקדש ישראל
וחג הסכות ומועדי שמחה והזמנים

[1]) Num. 29, 16.

והרגלים ומקראי קדש רצה ׳׳
אלהינו ותמאם אל צלוה[1])

3. Fragment E. N. Adler.

Das. 2b.

וצלוה מוסף ומט אל עיר[2])
מגן ׳ ומחיה ׳ והאל הקדוש
אתה בחרתה ׳ ותתן לנו ׳׳
אלהינו באהבה מועדים לשמחה
במועד חג הסכות הזה להקריב בו
קרבן מוסף ככתוב בתורתך וביום[3])
השני פרים בני בקר שנים עשר
אלים שנים כבשים בני שנה ארבעה
עשר תמימים ׳ ומנחתם ונסכיהם
לפרים לאילים ולכבשים במספרם
כמשפט ׳ ושעיר עזים אחד חטאת
מלבד עלת התמיד ומנחתה ונסכיהם
ויום אלתאלת
וביום[4]) השלישי פרים עשתי עשר

[1]) Und er beende die Tefilla.
[2]) Die Mussaftefilla reicht bis
[3]) Num. 29, 17—19.
[4]) Das. 20.

(Schluß folgt.)

*

Die Namen der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1400.

Von I. Kracauer.

Mit Recht hat man von jeher den Eigennamen bei allen Völkern eine hohe Beachtung geschenkt. Denn sie sind nicht etwas Zufälliges oder Gleichgiltiges, sondern ein Spiegel der Anschauungen und Vorstellungen, die die einzelnen Völker zu verschiedenen Zeiten beherrscht haben. Daher war überall die Namensgebung als ein wichtiger Vorgang betrachtet und wie bei anderen Völkern auch bei den Juden mit religiöser Weihe umgeben. Die Ideale, die man in sich trug, seine Wünsche und Hoffnungen prägte man in dem Namen aus, den man dem neuen Weltbürger mit auf den Lebensweg gab. Darum bergen die Namen, besonders in der Jugendzeit der Völker, »eine geheime Geschichte, es sind Annalen in Chifferschrift, zu welcher geistige Forschung den Schlüssel gibt«[1]).

Für uns sind die Namen der Juden ein Beweis dafür, daß sie sich nicht ängstlich von der Außenwelt abgeschlossen haben, sondern an dem Kulturleben der Völker, unter denen sie wohnten, mehr oder minder Anteil nahmen; mit deren Sprache eigneten sie sich auch deren Namen an. So haben sie bereits zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft Namen von den Babyloniern und von den Persern, in deren Mitte sie weilten, entlehnt. Die Herrschaft der Griechen, der Ptolemäer und später der Seleuciden brachte ihnen griechische Namen[2]) und mit der zunehmenden Ab-

[1]) S. Namen der Juden, in Zunz' gesammelten Schriften, Band 2, S. 2.

[2]) S. bei Zunz a. a. O. ein Verzeichnis solcher von Seite 5 bis Seite 10.

hängigkeit von Rom drangen auch römische Elemente in die Namensgebung ein. Zur Zeit des Geschichtsschreibers Josephus finden wir in Palästina ein buntes Gemisch von persischen, syrischen, griechischen, römischen, altbiblischen, nachexilischen und neuhebräischen Namen. Zuweilen ging der fremde Name neben dem einheimischen einher, wir haben dann einen Doppelnamen[1]).

Das Mittelalter änderte daran nichts. Obwohl die Kirche auf den Konzilien und den Provinzialsynoden sich bemühte, die Juden von der christlichen Umgebung möglichst abzusondern, nahmen diese auch solche Namen an, die bei den Christen üblich waren. Ebenso bedienten sich die Juden unter moslemitischer Herrschaft arabischer Namen[2]).

Im Mittelalter bis tief in die Neuzeit hinein führte die Mehrzahl der Juden nur Vornamen[3]); man bedurfte also, um Verwechslungen zu vermeiden, noch besonderer Unterscheidungsmittel, auf die wir später eingehen werden.

Schon frühzeitig kam der pietätvolle Brauch auf, Namen der Verstorbenen den Nachkommen beizulegen, in der Weise, daß der Enkel nach dem Großvater väterlicher, seltener mütterlicher Seite genannt ward. Mit der zweiten Hälfte des Mittelalters achtete man besonders darauf. Ferner bürgerte sich die Sitte ein, den Knaben bei der Beschneidung mit einem zweiten Namen — Zunz nennt ihn den kirchlichen[4]) —

---

[1]) So Jojakim-Alkimos, Salome Alexandra, Alexander Jannai usw.

[2]) Die Belege hierfür bei Zunz a. a. O. S. 21 und 22.

[3]) In Frankfurt hatte erst das fürstprimatische Edikt vom 30. September 1809 bestimmt, daß sämtliche Schutzjuden bestimmte deutsche Namen führen sollten. Die Namen Abraham, Moses, Elias usw. sollten künftig nur als Vornamen gebraucht, die Söhne denselben Familiennamen wie der Vater und der neu angenommene Familienname bei Unterzeichnung aller geschäftlichen Akten allein gültig sein. (S. Stricker in seinem Aufsatz über Judennamen in Mitteilungen des Vereins für Gesch. usw. IV, 455).

[4]) a. a. O. S. 25.

zu versehen, mit dem er zu den gottesdienstlichen Funktionen in der Synagoge aufgerufen wurde und der sich auch auf den Grabsteinen findet.

In manchen Fällen läßt sich eine Beziehung zwischen dem bürgerlichen und dem kirchlichen Namen nachweisen, sei es, daß diese die hebräische Übersetzung jener sind, wie Hirsch = Zewi, Benedict = Baruch, Friedel = Salomo, oder daß sie mit ihnen der Bedeutung nach verwandt, wie Gottschalk = Eljakim, oder dem Klange ähnlich sind, wie Kalman = Kalonymus, Bonam = Benjamin. Bisweilen gehören sie symbolisch zusammen, so Wolf = Benjamin, Löwe = Jehuda[1]). Aber in den überwiegenden Fällen herrscht bei der Auswahl der kirchlichen Beinamen »geradezu Willkür«. Wie hängt z. B. Gumprecht mit Mordechai, Süßkind mit Alexander usw. zusammen?

Der bürgerliche Name war ausschließlich für das gewöhnliche Leben maßgebend, nur ihn kannten die Christen, er allein findet sich in den Urkunden und in den Aufzeichnungen der Behörden.

I.

Beschäftigen wir uns zunächst mit den Namen, die sich auf den Grabsteinen des hiesigen israelitischen Friedhofes bis zum Jahre 1400 finden[2]). Es sind deren 75, von den darauf befindlichen Namen gehen auf griechischen Ursprung zurück:

A.

Alexander

Fifis (aus Phoebus) (Wenn es nicht vielmehr aus dem lateinischen Vivus[3]) stammt).

---

[1]) a. a. O. S. 26.

[2]) Herausgegeben von Horovitz, Die Inschriften des alten Friedhofes der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M.

[3]) Vgl. die Bemerkungen im שמות ס' s. v. ויב"ש.

Gemma oder Gimma
Helene
Kalonymus.

B.

Auf lateinisch-romanischen:

Bela
Belt
Bona
Buna
Gente (aus Gentil)
Oliva
Senior
Sprinz (abgekürzt für Spiranza, Esperanza)[1].

C.

Auf deutschen:

Adelheid
Blume
Brune
Brunchen
Edelin
Freude
Guda, Gutta
Gutheil
Jutta
Kela
Liebermann
Meittin[2])
Minna
Roslin
Schune (Schoene)
Seligman
Susze (oder Suse?)[3]).

[1]) Oder deutscher Name = Sperber? (s. weiter unten).

[2]) So ist für Meissin zu lesen, s. Horovitz l. c. S. 754, Ergänzungen Nr. 30 und Zunz a. a. O. S. 40.

[3]) Suse wäre Abkürzung von Susanna, also hebräischer Herkunft.

D.

Hebräischer Herkunft:

Aaron
Abraham
Ahahu?
Ascher [Lemlin, Senior][1])
Asriel
Baruch
David
Elchin (aus späterer Zeit)
Eleasar [Lasar]
Elieser [Liepman]
Eljakim [Gottschalk]
Ephraim [Fischel]
Hanna
Jakob
Jekutiel [Kaufman]
Joël
Joseph
Isaak
Isachar
Juda [Lewe, Löb]
Levi [Lieberman]
Menachem
Meschullam [Phoebus]
Mirjam
Mordechai [Gumpel]
Mose
Natan
Nehemia
Salomo
Samuel

[1]) In eckigen Klammern setze ich die Namen, die vermutlich im gewöhnlichen Leben gebraucht wurden, so heißt es auch auf einem Grabstein Levi, genannt Lieberman.

Sara
Simcha [Bonem, Simon]
Simeon)
Tanchum) aus späterer Zeit
Thirza
Uri [Phoebus]
Zerlin (Verkleinerung für Sara)

Unter den 28 nichthebräischen Namen auf den Grabsteinen finden sich nicht weniger als 22 Frauennamen, unter den 17 deutschen Namen 15 Frauennamen. Am beliebtesten war anscheinend der Name Bella. Das Beiwort heilig bei einigen Namen deutet darauf hin, daß sein Träger den Märtyrertod erlitten hatte.

II.

Namen in Urkunden, Memor-, Gerichts-, Bedebüchern usw. von 1241—1400.

Bevor wir uns mit diesen Namen beschäftigen, sei eine kleine, nicht uninteressante Abschweifung gestattet.

Der Beiname Jude begegnet uns nicht selten während dieses Zeitraumes in den zeitgenössischen Quellen, und es ist nicht immer auf den ersten Blick ersichtlich, ob damit wirklich ein Jude bezeichnet wird oder vielmehr ein Christ. Jude ist in diesem Falle entweder der Familienname oder nur der Beiname, der später zum Familiennamen wurde.

In allen Ständen, sogar im geistlichen, lernen wir Christen mit dem Familiennamen »Jude« kennen. Wie sie zu dem Namen gekommen sind, wird sich wohl nur in den seltensten Fällen nachweisen lassen.

Edelleute:

Herman Jude, Johannitermeister in Frankfurt[1])

[1]) S. Böhmer-Lau 1314, Dezember 12: Frater Hermannus dictus Jude commendator superior domus in Frankenvord, ordinis predicti (sc. sancti Johannis), Band II, S. 3, Nr. 4. Reimer, Hess. Urk. II, S. 17, Nr. 21 vom 18. November 1302.

Ritter Jude[1])
Herr Johann Jude[2])
Wilhelm Jude, Edelknecht[3]).

Bürgerliche:

Ellechin Jude in dem neuen Kloster[4])
Fykelin, genannt Jude, Schuhmacher[5])
Folz Jude[6])
Fritz Jude[7])
Grede Jüdin (judden)[8])
Hans (Johannes) Jude, ein Schütze[9])
Hans Jude[10])
Henkin Jude[11])
Henselin Jude[12])
Herman Jude, von Echzil[13])
Johann Jude, von Treysa[14])
Juddechin von Butzbach[15])
Klasechin Jude, Koch der Barfüßer[16])
Klawes Jude, Grabenmacher (Grebner)[17])

---

[1]) Reimer a. a. O. I, S. 189 vom 4. Mai 1235.
[2]) Gerichtsbuch XXXVIII, fol. 36 vom Jahre 1399.
[3]) a. a. O. XXXIX, fol. 21 vom Jahre 1400.
[4]) a. a. O. XI, fol. 54 vom Jahre 1371.
[5]) Böhmer-Lau II, 565 (Insatzbuch § 142) vom Jahre 1339.
[6]) Gerichtsbuch XXXVII, fol. 9 vom Jahre 1398.
[7]) a. a. O. VII, fol. 69 vom Jahre 1359.
[8]) a. a. O. fol. 124 vom selben Jahre.
[9]) Rechenb. 1364, fol. 34, 42, 47.
[10]) Gerichtsb. VII, fol. 55.
[11]) a. a. O. IV, 18 vom Jahre 1346.
[12]) a. a. O. XXIII, 76 vom Jahre 1383.
[13]) IV, 27.
[14]) VII, 20.
[15]) XXIII, 76.
[16]) XII, 22 vom Jahre 1371.
[17]) Gerichtsb. XXXVI, fol. 8 v. J. 1397.

Konrad Jude, von Mainz[1]) (identisch mit Konzechin Jude von Mainz)[2])
Judde mollner (Müller)[3])
Nikolaus Jude[4])
Peter Jude[5])
Peter Jude, Schmied von Rotenburg[6])
Rodechin Jude[7]).

Diese Anzahl ließe sich leicht noch vermehren.

Auch Zusammensetzungen mit jude sind nicht selten. Die in Frankfurt gebräuchlichsten sind:
Judinamme so Hartmud consecutus est super Judinamme[8])
oder Henricus Judenamme hat bekant[9])
Judingut, so Gunthir Judingut[10]). Diese Zusammensetzung war sehr beliebt, sie findet sich öfters in den Gerichtsbüchern.
Judenhut, so Hans Judenhut[11])
Katherine Judenhutin[12])
Judenkoch, so Gobil Judenkoch[13])
Judemennen, so Katherine Judemennen[14]).

---

[1]) XX, 19 v. J. 1380.
[2]) XXIX, 63 v. J. 1390.
[3]) XX, 99.
[4]) VII, fol. 61.
[5]) Bedebuch 1364.
[6]) Gerichtsb. XX, 99.
[7]) XIV v. J. 1394.
[8]) IV, 156.
[9]) VII, 81.
[10]) Rechenbuch 1366, fol. 49.
[11]) Gerichtsb. XXXII, 21 v. J. 1392.
[12]) Gerichtsb. III, 97.
[13]) Dieser Name findet sich häufig in den Gerichtsbüchern.
[14]) Dieser Name findet sich häufig in den Gerichtsbüchern.

Judenspijs, so Heile, Jekel, Katherina Judenspijs[1])
Judenschisze, so Henne Judensch.[2]).

Versuchen wir nun, unser zahlreiches Namenmaterial nach seiner Herkunft zu ordnen.

A.

Deutschen Ursprungs sind:

(Die deutschen Namen zum Teil verstümmelt).

Achselrad, 1241[3])
Adelheid, 1241 und 1382 Gerichtsb., verkürzt in Alheid 1371 Gerichtsb., 1393 Rechenb., Elheid 1375 Gerichtsb.
Ailke 1389 Ger., wohl identisch mit Aleka, Ger. 1333 und mit Alike. Urk. 1303; Frauenname, entweder verstümmelt aus Adelheid (s. Aronius Reg. S. 334 und 335) oder vielleicht mit Elisabet zusammenhängend.
Anselm, zuerst 1262[4]); 1288 ist ein Anselm Judenmeister (magister iudeorum)
Ber 1330 Ger.; wohl identisch mit Bern, ein bei den Frankfurter Juden sehr beliebter Name
Berner (aus Bern) 1349 Ger.
Berthold 1342 Ger.
Bischof 1347 Ger.
Blume 1395 Grabstein
Brune 1241 und 1368 Ger.
Brunnechin, Brünlin, Frauenname, 1342 und 1398 Ger.
Buerlin 1346, Burlin 1335 Ger.[5])

[1]) Dieser Name findet sich häufig in den Gerichtsbüchern.

[2]) Dieser Name findet sich häufig in den Gerichtsbüchern.

[3]) Näheres über diesen Namen bei Salfeld, S. 386. Die Jahreszahl bezieht sich auf das erste Auftreten des Namens.

[4]) Im Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre zu Köln von Hoeniger und Stern, S. 15, Nr. 78 und 79, Aronius, Reg. zur Gesch. der Juden, S. 300, Nr. 720.

[5]) In der Schweiz, Bürlin, s. Augusta Steinberg, Studien zur Gesch. der Juden in der Schweiz während des Mittelalters, S. 5.

Bure 1340 (dafür auch Pure 1341 Ger.)
Burklin 1333 Ger.
Canolt (Abraham Canolt von Mainz 1378 Ger.)
Dabeleben (Dobeleben, Tobeleben) 1343 Ger. Der zweite Teil des Wortes deutscher Herkunft.
Dube (Taube) 1340 Ger.
Eberlin 1392 Ger.[1]) Diminutiv zu Eber[2])
Edelheit 1378 Gerichtsb. = Adelheid
Eichhorn 1394 Gerichtsb., Rechenb.
Ele, Elechin 1372 Ger., letzteres Kosename für Ella[3]
Elheide, s. Adelheid 1388 Insatzbuch
Ensgen 1372 Gerichtsb. (eigentlich aus dem hebr. Jochanan)
Ensechin 1372 Gerichtsbuch
Enselin 1368 Rechenb., in der Schweiz Ensi[4])
Falk 1329 Bürgerb.
Fedechin (?) 1376 Ger.
Fischlin 1339 Bedeb., auch Fislin
Foss, Voss (niederdeutsch für Fuchs) 1374 Ger.
Friedrich 1241, 1349 Rech.
Freude 1379 Rech., auch Freyde Ger. 1364. In der Schweiz Fröde, Fröide[5]), Koseform Fraudechin 1342 Ger.
Frommechin 1344 Ger.
Fromut 1339 = Frumit 1400
Fronkind 1385 Rechenb. (Nicht zu verwechseln mit Frokind)[6])
Frummler 1384 Ger.
Fuschs = Fuchs?[7])

[1]) In der Schweiz, Eberli l. c. S. 6. Über den Stamm, s. Salfeld, Martyrologium, S. 392.

[2]) Doch brachten ihn die Juden auch mit Abraham zusammen, a. a. O.

[3]) a. a. O. S. 392, Zunz 48.

[4]) Steinberg, S. 5.

[5]) Steinberg a. a. O. S. 5.

[6]) Salfeld, S. 394.

[7]) Zunz, S. 37.

Gadehelp (Gotthilf) 1333 Ger.
Gans, auch als Beiname, wie Seligman Gans, 1392 Ger. Diminutiv Gänschen 1391 Bedeb.
Gela, Gele[1]) (die Fröhliche) 1344 Ger., Diminutiv Gelechin 1344 Ger.
Gerhuse (Frauenname) 1347
Gnanna[2])
Golda 1241 und 1316 Bürg., Guldin 1374 Ger., Goldine[3]).
Gadelieb, Gotlieb 1333 Ger.
Gotschalk, Gadeschalch (älteste Erwähnung eines Frankfurter Juden) c. 1175—1191
Gudel, Gudela, Gudla, Gudda, Guddechin, Gudin, Gut, Gute, Gutlin. Zahlreich in Ger., Bürgerb. und Urkunden, zuerst 1241.
Gudelicht? Jüdin 1348 Ger.
Gudelindis, Jüdin 1348 Ger.
Gumpracht, Gumprecht, Gumpert, erscheint zuerst 1330 Ger. (»im Kampfe strahlend«)
Gutheil 1340, Kölner Schreinsb. S. 163 und 165
Gutheid (wenn nicht verschrieben für Gutheil) 1346 Ger.
Guthil 1241 (Frauenname)[4])
Gutkind 1349 Ger.
Halda für Hilda 1393 Ger.
Hase 1393 Rechenb.
Haseman 1387 Rechenb. 1388 Ger.[5])
Heydorn (für Hagedorn?) Hedorn 1328 Bürgerb.
Heilman, in Frankfurt zuerst 1343, von da ab außerordentlich häufig in den Ger., Rechenb. usw.
Heldelin, Jüdin 1339 Ger.

[1]) a. a. O. S. 48.
[2]) Salfeld l. c.
[3]) a. a. O. 395.
[4]) Gutheldis in Köln 1270, s. Breßlau, Hebr. Bibliographie 1869 (Namen der Juden im Mittelalter) S. 54—57.
[5]) Zuerst in Würzburg 1298, s. Salfeld, S. 397.

Hemmelin 1399 Ger.[1])
Hesse 1399 Ger.
Herz 1369 Ger.
Hirsch 1391 Ger.
Hitzlin 1340 Ger.[2]) = Hitzschla 1338 Ger. (= Huschlin?)
I(Y)selin 1365 Bürg.
Isfugel 1346 Ger.
Jodelin = Judelin 1342 Ger., verkürzt zu Jeidlin 1348 Ger.[3])
Judeman 1328 Bürgerb.
Jütlin (Jüdin) 1394 Rechenb., Koseform für Jutta, Jutte 1241 und 1339 Ger., ein sehr beliebter Frauenname[4])
Kaufman 1375 Bürgerb.
Kele = Gele 1344 Ger.
Die Kesemechirn 1394 Rechenb.
Concelin 1390 Ger.
Kosterman, deutschen Ursprungs?
Kruse 1333 Ger.
Kunse 1340 Ger. = Kunz (in der Schweiz Küntze)[5])
Lebechin, Kosename für Lewe? 1398 Ger.
Lebekuchin 1341 Ger.
Lebelange 1374 Ger. (auch Lebelang[6])
Lemmelin, Lemchin 1341 Ger.[7])
Lybe 1340 Ger., Liebing 1335 Ger.
Lieberman (vereinzelt Lifirman) bei den Juden sehr beliebter Name, zuerst 1347 Ger., in Köln schon 1135—52[8])

---

[1]) Er stammte aus Weißenburg (Mittelfranken).

[2]) Die Heitere, s. Zunz, S. 49, Salfeld, S. 398.

[3]) Nach Salfeld, S. 400, aber Kosename für Juda.

[4]) Salfeld, S. 400 denkt weniger an das ahd. Guta als an eine Zusammenziehung aus Judith.

[5]) Steinberg, S. 6.

[6]) Salfeld, S. 401.

[7]) Beiname zu Ascher, S. 402 auf Lampe, Koseform zu Lambert zurückgehend.

[8]) s. Aronius, S. 350.

Liebman (Lipman), ebenfalls sehr beliebt, zuerst 1341 Ger.
Liebertrud 1382 Ger., Libirtrud
Man, Manna, Manne, Mans, Manes, Mens 1339 Ger.[1])
Magetin = Matyn = Meitin = Metlin (Mädchen) 1382 Rech.[2])
Menchen, Menchin, Mennechin 1328 Bürgerb., 1335 Ger. (Ableitung von Man)
Menlin 1340 Ger.
Merkel[3]), Merkiln 1365 Bürg.
Merkelin, Jüdin 1362 Ger.
Merlin 1400 Ger.[4])
Michel 1360 Rech. (wenn man den Namen nicht anf das hebräische Michael zurückführen will). In der Schweiz Michelin[5])
Minna, Mynna 1339 Ger.
Minnegud, Mynngut c. 1262—1266. Aronius Regest. S. 300, Nr. 720
Minneman, Minman 1339 Ger.
Maseman, Masman, Mazeman, Moseman, Museman = Mosesmann 1335 Ger.[6])
Minnechin, Jüdin 1340 Ger.
Morlmynne (der zweite Bestandteil deutsch, der erste zweifelhaft)
Nasin für Nase?
Nennichen (Frau) 1364 Rech., Kosename für Gnanna
Ockia = Ocka (s. Förstermann S. 1174 unter Ocka, und Salfeld S. 407).

---

[1]) Vom althochd. Man. Daß dieser Name ursprünglich nicht aus Menachem, dessen Beiname er geworden ist, abgekürzt wurde, beweist die Schreibung Manna.

[2]) In Köln auch Megethin, Meitel. Aronius, S. 351.

[3]) Über diesen Namen, s. Zunz, S. 41 oben.

[4]) S. Salfeld, S. 404. Güdemann führt den Namen auf mittelhochdeutsch, Merl-Amsel zurück.

[5]) Steinberg, S. 5.

[6]) Thomas der Frankf. Oberhof etc. liest dafür beständig Naseman. S. auch Zunz, S. 40.

Oswald 1348 Ger.

Oppenheimer 1392 Ger.

Ricze (Ritze) 1373 Ger., Koseform Rizelin 1385 Ger., auf ahd. Richza zurückgehend. Andere Formen dafür sind[1]) Riczscha 1390 Ger., Ritschelen 1394 Ger., Ritschlen 1390 Ger., Rietslin 1397 Ger., Roszschlin 1291 Ger., Rutschelin 1390 Ger. Rutschlen 1398 Ger., Ry(i)tschla 1391 Ger.

Richza 1241.

Rycza (Rytza) 1341 Ger.

Ryka 1379 Ger., Rykela, Koseform davon, 1400 Ger., eine andere Koseform ist Richlin, nicht zu verwechseln mit Rechlin (1383 Ger.), das mit Rachel zusammenhängt; vielleicht gehört zu Ryke auch Rygeline 1376 Rechenb.

Rodebucz 1342 Ger., wahrscheinlich deutscher Herkunft.

Rußerman 1345 Ger., gleichfalls.

Salman, auch Saleman ist nicht immer auf das hebr. Salomo zurückzuzuführen, öfters auch auf das deutsche Salman, Gewährsmann, Vormund (s. Salfeld S. 412).

Sanderman 1384 Ger., der zweite Bestandteil des Wortes ist deutsch

Schoneman (Scheneman) 1241.

Schona 1339 Ger., Schone (Frauenname) 1335 Insatzbuch[2])

Schonewip 1341 Ger.

Sela, deutschen Ursprungs? = Selin, Jüdin[3]) 1344 Ger.

Seld, Selde 1335 Ger., 1346 Urk.

Selgman, Seligman 1341 Ger.

Selekeit, Selikeit, Selkeyd (Frauenname) 1371 Ger.

Selis, verschr. für Selig 1379 Ger.

Senger

Sentelin, für Seltelin? Koseform für Selda 1340 Ger.

Stral c. 1349

---

[1]) S. auch Richedis, Richeza usw. bei Aronius, S. 536.

[2]) a. a. O. S. 358.

[3]) Dagegen ist Sele bei Aronius, S. 314, Nr. 749 ein Rostocker Jude.

Stulcze (Stultze) 1336 Urk.
Susze, Jüdin 1382 Gerichtsb. Dagegen geht Suse auf das hebr. Susanna zurück.
Suszeln, Mannesname 1397 Gerichtsb.
Suzelin 1347, Kosename zu Süß
Süßkind, zuerst 1328 Bürgerb.
Suzman 1335 Gerichtsb.
Tilo 1347 Gerichtsb.
Tron 1333 Gerichtsb.
Trostlin, Drostelin 1335 Gerichtsb., Koseform zu Trost
Wolff, findet sich vor 1389 im Gerichtsb. und Insatzb. nicht
Wolffechin } 1389 Gerichtsb.
Wolffelin } 1390 Gerichtsb.

B.

Die Namen lateinischen oder romanischen Ursprungs treten viel spärlicher auf.

Es sind folgende:

Bela[1]), Belta. Belta ist wohl ein Schreibfehler 1241, 1341 Ger
Bendit (aus benedictus) 1341 Ger.
Bonam, Bonnunn (bon homme) 1343 Ger.
Bone 1383 Ger., auch Bonet
Bonefang, Bonifant, Bufant 1379 Ger. (bon enfant)
Bunno 1339 Ger.[2])
Dolze 1339, auch Dulze 1375 Ger.
Fantechin, Koseform von enfant
Fide (aus dem Lateinischen?) 1342 Ger., Koseform Fedelin
Vifand (In der Schweiz Vifan, Steinberg S. 9), Vifes, Vifis, Vivis.
Vifus, Vifs, Vyuez, zahlreich in den Ger., zuerst 1328 im Bürg. Die Koseformen sind Fifelin, Pfyfelin, auch Vifel, davon Fifelman[3]) 1340 Ger. Alle diese Formen hängen mit Vivus (nicht Phoebus) zusammen.

[1]) Zunz, S. 44, Salfeld, S. 388.
[2]) Salfeld, S. 389.
[3]) In Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde von Grunwald,

Gentil (gentil) 1241, verstümmelt in Gente, Genge, vielleicht hängt auch Jenlin damit zusammen, 1347 Ger.
Krissan 1346, aus Crescentius? In der Schweiz Crescence[3])
Leo 1347 Ger.
Martin 1340 Ger.
Memmelin 1388 Ger. (mamma)[4]), dahin gehört auch Maimone 1241
Mylin = Mullin (weibl. Name), 1393 Ger. Romanisch?[5])
Netta 1847 Ger. Romanisch?
Petrus 1341 Ger.
Sennor 1346 Ger., verkürzt Sne, Sneon
Snyer aus senior.

C.

Griechischen Ursprungs:

Helina 1368 Ger.
C(K)alman, aus Kalonymus zusammengezogen.
Gimma, Grabstein 1347
Granam, aus Geronymus, Hieronymus zusammengezogen
Rite, Frauenname, vielleicht verkürzt aus margarita.
Offmia 1241 aus Euphemia.
Sendir, Sendelin, Senderlin, Koseform für Alexander.

D.

Die hebräischen Namen sind mit wenigen Ausnahmen alttestamentarischer Herkunft:

Aaron, Aron
Abraham, Abram
Ascher (1mal) 1241
Bariys, Baroch, Baruch, Borech, Borich

XIV. Jahrgang, erstes Heft (1911) wird Fifelmen wunderlicher Weise gedeutet als einer, der sich auf die Feifel (mhd. vivel, Pferdekrankheit) versteht.

[3]) Steinberg, S. 9.
[4]) Salfeld, S. 404.
[5]) Salfeld, S. 406.

Baza
Bassene
Baszene
Besslin
Beszeler
Beszera
} gehen zurück auf Bathseba 1241, vielleicht auch Besaw, Besserold, Bezla (s. auch Salfeld S. 418)

Chaim (Frauenname), 1346 Urk. (nur 1mal)
Damar (2mal)
Daneler (1mal) für Daniel
Dauid, Dauoed, Dazud
Dedya (1mal) verstümmelt für Jedidjah (Liebling, Gottel)
Dobeleben, Dabeleben, Tobeleben, im ersten Teil des Wortes steckt entweder der Name Tobias oder Tob (Gut), daher in der Schweiz Gutleben (Steinberg S. 7)

(Schluß folgt.)

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Neue Folge.

Von **Simon Eppenstein.**

V. Die Erzählung von den vier gefangenen Talmudisten.

(Fortsetzung.)

In demselben flehentlichen Ton gehalten ist zum Teil ein von Nehemia, dem Sohne Kohen Zedeks und Nachfolger Ahron Ibn Sargâdu's, gleichfalls nach Spanien gerichtetes, vom Jahre 962 datierendes Schreiben[1]). Dasselbe ergeht sich in flehentlichen Bitten um eine genügende Unterstützung, aber auch in ziemlich geharnischten Vorwürfen wegen der so lange geübten Vernachlässigung der Hochschule, was die Gemeinden nun durch ausgiebigere Spenden wett machen müßten[2]), falls sie sich nicht dem Zorn seitens deren Leiter aussetzen wollten[3]). Was nun in diesem Briefe besonders auffällt, ist das geringe Selbstbewußtsein, das einem etwaigen Zweifel der spanischen Gemeinden an der durch persönliche und ererbte Vorzüge berechtigten Gaonatswürde des Schreibers Raum giebt[4]), ihn aber durch die Tatsache entkräftet, daß nach dem Tode Ahron Ibn Sargâdu's alle Gelehrten

[1]) Veröffentlicht von Cowley in JQR. XIX, S. 105—106; vgl. dazu Poznański a. a. O., S. 399—401.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 106, 13—14: גם הכפילו נדבתכם תחת השנים שעברו וחרה לנו באשר לא החזרתם התשובה גם ההלשתם דעתנו כי לא שלחתם נדבתכם והי יצילכם מאונאתינו.

[3]) Vgl. a. a. O. Z. 9—10.

[4]) Vgl. S. 105, Z. 22 fgg.: שמא חיו מאסתינו או נעלה נפשכם אותנו שאפילו אינכם משיבים על אגרותינו או שמא יש לכם ספיקה באמיתת שררותנו ובזקנתנו ובגודל משפחתנו עם חכמתנו ויראתינו מה.

mit ihm in Frieden leben[1]). In seltsamem Kontrast hierzu stehen die Äußerungen Nehemia's, daß er mit der Aufforderung zu reichlichen Spenden den Gemeinden eigentlich nur Anlaß zu einem verdienstvollen Werke geben wolle[2]).

Selbst das Ansehen der pumbaditanischen Hochschule zur Zeit Scheriras konnte deren materiellen Niedergang nicht aufhalten. Von besonderem Interesse ist hierbei ein von diesem Gaon nach einer jedenfalls bedeutenden Stadt des »Westens« gerichtetes Schreiben[3]). Darin wird darauf hingewiesen, daß nur noch mit vieler Mühe die Versammlungen in den Kallamonaten aufrecht erhalten werden können[4]) und, daß sein damals schon im Mannesalter stehender Sohn Haî sich nicht die Mühe verdrießen lasse, sich dem Unterricht der Minderbegabten zu widmen[5]). Die Not der Gelehrten und Schüler zwinge den Gaon sogar, der eigenen Familie Entbehrungen aufzuerlegen[6]), und nur diese bedrängte Lage, bei deren Andauern die Gelehrten ihr Brot sich durch andere Beschäftigung zu suchen genötigt wären, habe ihm manches bittere Wort gegen die Angesehenen der Judenheit in den anderen Ländern, »die Berge Israels«, eingegeben, was Scherira mit dem Hinweis auf Nehemia 13, 10 ff. rechtfertigt[7]). Sowie in talmudischer Zeit die einzelnen Gelehrten, trotzdem sie selbst eine eigene Lehrstätte besaßen, doch den Mittelpunkt der Thoraforschung aufsuchten, so solle auch jetzt in der Diaspora von überallher durch An-

[1]) Vgl. S. 106, Z. 6 fgg.: והודענוכם החידוש שהיה לנו אחרי הנפטר בחזירת כל החכמים אלינו ושבתם לפנינו וכו׳.

[2]) Vgl. 105 Ende: ולולי כונתינו לזכותכם עם כובד עול החכמים לא היינו מטריחים אתכם.

[3]) Veröffentlicht in Schechter's Saadyana Nr. XLV, S. 118—121.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 118, Z. 2 fgg.

[5]) Vgl. a. a. O. Z. 9—11 ונם האיי בחורנו שוקד ללמדם ולשום בפיהם ואשר לא ידע לשאול ילמדהו דרך הקושיא ויחבב הדרך בעיניו.

[6]) Vgl. a. a. O. Z. 12: ומטרפינו ומחלקינו ומסי עוללינו אנחנו מונעין ונותנין להן.

[7]) Vgl. a. a. O. Z. 17 — S. 119, Z. 5.

fragen wegen Entscheidungen die Jeschiba als Zentralpunkt angesehen werden. Das Unterlassen dieses früher geübten Brauches habe das Ansehen der Hochschulen erschüttert, und der Gaon wolle zu Gott beten, daß Er sie nicht dafür strafe[1]). »Ihr werdet vielleicht sagen, es genüge, daß ihr in einer behaglichen Lage bleibt; eure Lehrversammlungen werden nicht verderben, möge darum die Hochschule zugrunde gehen. So wisset denn, daß deren Führer eure Häupter sind; der Körper aber richtet sich nach dem Kopf, und wie kann, wenn dieser verdirbt, jener gesund bleiben?«[2]) Darum sollten sie den Mut der Jeschiba und ihrer Mitglieder durch ihre Fürsorge stärken, damit »die vier Ellen der Halacha« nicht untergehen; denn, trotzdem die Thora auch anderwärts sich ausgebreitet, so sei dennoch deren eigentliche Stätte noch immer hier, wo gleichsam das Sanhedrin vertreten sei[3]).

An dieses Schreiben schließt sich inhaltlich ein anderes desselben Gaon an[4]), das, da in ihm Schemarja direkt genannt ist, sicher nach Ägypten gerichtet wurde. Es sind dieselben Klagen über die Vernachlässigung der Jeschiba in materieller und ideeller Hinsicht. Die Unterordnung unter sie müßte als eine heilige Pflicht betrachtet werden, wie einst gegenüber dem Heiligtum[5]). Wie könnten

[1]) Vgl. S. 119, Bl. 2r. — S. 120, Z. 115.

[2]) Vgl. a. a. O. Bl. 2 v. Z. 3—7: ואם אמור תאמרון בלבבכם כי תישארון אתם על מתכונתכם ולא יישחתון מדרשיכם והישיבה נשחתת, הלא ראשיכם המה ככי ראשיכם שבטיכם ואיך ישחת הראש וישלם הגוף ואחר הראש הגוף הולך.

[3]) Vgl. S. 120, Z. 12. — S. 121.

[4]) Saadyana Nr. XLVI, S. 122—124. Der Rest ist einer halachischen Erörterung gewidmet. Wir müssen hierbei, wegen mancher stilistischer Übereinstimmungen dieses Schreibens mit dem vorhergehenden, Poznański in seinem »Schechter's Saadyana« S. 5 beipflichten, der es Scherira zueignet, gegen Schechter a. a. O. S. 121, der Samuel b. Chofni als Autor annimmt.

[5]) Vgl. S. 122, Z. 6 fgg. Leider ist der Anfang stark verstümmelt.

demnach die auswärtigen Gelehrten, obwohl durch Ansehen hervorragend, des Mittelpunktes vergessen, zumal sich doch wohl mancher Zweifel auch bei ihnen ergeben müsse[1])? Sie sollten bedenken, daß man nur von einem ganz bevorzugten Lehrer — מפי רב מובהק — sich in der Gesetzeskenntnis unterrichten lassen dürfe, damit alle Zweifel behoben würden[2]). Babylon sei jetzt der Ort der Sch'china[3]), und dort, in der durch das Andenken von Ezechiel, Daniel und Esra geheiligten Synagoge werde für das Wohl der Glaubensgenossen gebetet[4]). Diese, durch den Handel reich geworden, könnten allerdings nicht, wie die Glaubensgensgenossen am Sitz der Hochschulen, sich ausschließlich der Thora widmen, sondern nur so weit, als es sich ermöglichen lasse, wie es auch die Deutung der Weisen im Sifrê zu ואספת דגנך Deut. 11, 14 ausführe[5]). Wenn dieses wenige Studium aber Bestand haben sollte, müßten sie durch Anfragen bei der Hochschule Belehrung nachsuchen[6]). So wie, nach der Deutung unserer Weisen zu Deut. 33, 18, der handelsbeflissene Sebulun für Isachar, den Bewohner des Lehrhauses zu sorgen hatte, so hätten sie dieselbe Pflicht gegenüber den Jeschiboth[7]). Weiterer Mahnungen wolle der Gaon sich enthalten, um ihnen und sich Unannehmlichkeiten zu ersparen; zudem seien sie ihm so lieb, wie er sich selbst[8]).

[1]) Vgl. S. 122, 30—31: ושמעו האיתנים מוסדי ארץ איך אתם שכחתם את בית הועד ונטשתם את הישיבה . . . הרמים גדולים אתם אי אפשר שאין ביניכם ספיקות נסו נא וראו.

[2]) Vgl. S. 123, Z. 32—34.

[3]) Vgl. a. a. O., Z. 39—41.

[4]) Vgl. a. a. O., Z. 44 fgg.

[5]) Vgl. a. a. O., Z. 48 fgg., beginnend mit: ואתם אחינו בעשרכם. Vgl. ferner Z. 50: ואין אתם חייבים אלא ביכולת.

[6]) Sicher ist dies der Sinn der Stelle a. a. O. Z. 50—51: והוא אשר יתקיים בידיכם אבל . . . לשאול ולחפש מאתנו.

[7]) Vgl. S. 124, 63 fgg.; zur Deutung der Bibelstelle vgl. Bereschith Rabba c. 72.

[8]) Vgl. a. a. O. Z. 68—69, und besonders die Worte: כי כמונו אתם חשובים לנו.

Darum sollten sie seinen dringenden Bitten Gehör geben[1]), einander in der Pflicht der Unterstützung der Hochschule bestärken und, in Beherzigung dieser Mahnung, des Stolzes Israels, der Jeschiba, und »der vier Ellen der Halacha, die Gott allein in der Welt habe«[2]), sich erbarmen.

Es entspricht nun den berechtigten, zeitweiligen Klagen über die Vernachlässigung der pumbaditanischen Hochschule, wenn andererseits die ihr durch einen Gönner mit Rat und Tat erwiesene Unterstützung in beredten Worten gepriesen wird. Ein solcher Mäcen war der wegen seiner Hilfsbereitschaft mit dem Titel eines Alluf ausgezeichnete Jacob ben Joseph עובל aus Egypten, für den Haî in seiner Eigenschaft als Ab bet-Din in arabischer Sprache ein methodologisches Werk über den Talmud verfaßt hat[3]). Der genannte Wohltäter besuchte auch die Akademie, und sein Weggang wurde wie der eines teuren Mitgliedes bedauert, denn »Gott habe ihn, gleich Joseph, zur Rettung gesandt«, auch seien ihm Verordnungen zu Gunsten der Hochschule zu verdanken[4]).

Wenn nun, wie wir gesehen haben, die Lage der pumbaditanischen Hochschule eine mißliche war, so darf uns die Not der schon vor Saadja's Zeit innerlich stark erschütterten Schwesteranstalt zu Sura, die ja ehemals sogar das Primat hatte, gewiß nicht Wunder nehmen. Von seiten dieser liegt uns nur ein von Samuel ben Ḥofni nach Kairuân gerichtetes Schreiben vor[5]), das aber für die Verhält-

[1]) Vgl. hierzu und zum Folgenden a. a. O., Z. 73 fgg.

[2]) Vgl. hierzu die Parallelstelle in Nr. XLV, S. 121, 17 fgg. Vgl. auch Babli Berachoth 8a.

[3]) Vgl. über ihn Steinschneider in ZHB. VI, S. 158, Poznański in Hakedem II, S 103, Marx in ZHB. XIII, S. 72 und in JQR. New Series I, S. 100—101. Siehe auch noch weiter unten.

[4]) Vgl. besonders Marx in ZHB. a. a. O.: כי כאחד מהם היה בתוכה והאלהים שלחו לפניהם לשום להם שארית בארץ ולהחיות להם לפליטה גדולה.

[5]) Veröffentlicht von Margoliouth in JQR. XIV, S. 307 fgg.

nisse der suranischen Hochschule selbst und ihre Beziehungen zu Pumbadita sehr aufschlußreich ist. Es ist ja bekannt, daß nach Saadja's Tod schon aus Mangel an geeigneten Gelehrten die alte Lehrstätte von Sura als Gaonatssitz nicht mehr in Betracht kam. Noch 987, bei Abfassung seines berühmten Sendschreibens über die Träger der Tradition, berichtet Scherira: ובתר הכי לא הות מתיבתא במתא מחסיא, resp. ועד השתא ליכא במתא מחסיא מתיבתא[1]). Es ist wohl noch dort eine Anzahl Gelehrter vorhanden gewesen, die, gewissermaßen in privater Tätigkeit, den Jüngern das Talmudstudium vermittelten, aber die eigentliche Akademie als sogenannte מתיבתא כוללת scheint zeitweise aufgehoben gewesen zu sein. Auch wohl noch zu der Zeit, als schon Hai die Würde eines Ab beth-Din bekleidete und selbständige Entscheidungen traf, gab es in Sura selbst noch keinen Gaon, sondern das von einigen suranischen Gelehrten zur scheinbaren Aufrechterhaltung der früheren Jeschiba gewählte Oberhaupt hielt sich in Basra auf, wohin, nach Scherira's Bericht, sich schon Jacob ben Joseph bar Satia zurückgezogen hatte[2]). Wir wissen dies nämlich aus der uns noch erhaltenen Überschrift einer Reihe von Responsen[3]), die uns meldet, daß ehemalige Schüler Haî's von Basra aus, wo sie im Bereich des suranischen Resch-Metibta sich aufhielten, an ihn Anfragen aus dem Gebiet des bei ihm durchgenommenen Tractats richteten[4]).

Gegen Ende von Scherira's Gaonat mag eine Bewegung entstanden sein, Sura wieder selbständig zu machen, und Samuel ben Ḥofni, ein Enkel von Kohen-Zedek, dessen Familie mit der durch ihre Ahnenreihe von Geonim zu der Würde mehr berechtigten des Scherira rivalisierte,

---

[1]) Vgl. ed. Neubauer, S. 40 und ebendort Note 9.

[2]) Vgl. ed. Neubauer, S. 40.

[3]) Vgl. Ginzberg Geonica II, S. 71 (JQR. XVIII, S. 442).

[4]) Vgl. a. a. O. Z. 7 fg. וצלתה מן אלבצרה תלאמדה גלמי' פי דאר ראס מתיבת סורא ותנו מעה וכו'.

wurde Oberhaupt der von Neuem errichteten Schule von Sura[1]), die also aus ihrer eigenen Mitte entweder keinen geeigneten Vertreter mehr stellen konnte, oder aber auch in der scheinbaren Selbständigkeit ganz abhängig war von der einst mit ihr nicht vollständig gleichberechtigten pumbaditanischen Jeschiba. Nur so ist es auch zu verstehen, daß dasjenige, was an Spenden einging, von Scherira zum größeren Teil für Pumbadita beansprucht wurde, im Allgemeinen aber die auswärtigen Gemeinden, die wohl über die Verhältnisse in Sura im Unklaren waren, Samuel nicht die richtige Anerkennung zollten[2]) und darum mit ihren Geldbeiträgen sehr zurückhielten. Erst kurz vor dem Tode Scherira's kam ein Ausgleich zustande, dahingehend, daß fortan die ohne nähere Bestimmung eingehenden Gelder je zur Hälfte für Sura und Pumbadita verwendet werden sollten. Seine Krönung fand dieses Übereinkommen dadurch, daß Haî eine Tochter Samuel's zur Gattin — vermutlich in zweiter Ehe — nahm[3]).

In seinem Schreiben bemerkt nun Samuel ben Chofni, daß er den Bevollmächtigten und Inkassanten der Hochschule in Kairuân, Joseph ben Berechja, in diesem Sinne geschrieben habe, der auf seine Bitten hin dazu ernannt

---

[1]) Vgl. Harkavy in חדשים וגם ישנים No. 7 (Beigabe zu Rabbinowitz דברי ימי ישראל IV), S. 9. Indessen ist aus den Worten des in JQR. XIV S. 308 veröffentlichten Fragments zu entnehmen, daß noch vor Scherira's Tod die Wiederaufrichtung Sura's mit Samuel b. Hofni erfolgte.

[2]) Dies geht aus den Worten am Eingang des genannten Fragments hervor: כי אנחנו גדולי הישיבה וזקיניה אין גדול ממנו בחכמה ובשנים זיקני הישיבה וחכמיה עמנו ויושבים לפנינו, ein Selbstlob, das nur in diesem Sinne verstanden werden kann. (Vgl. auch in den Nachträgen).

[3]) Vgl. a. a. O.: ואף כי נעשה שלום גמור בינינו ובין מדרב שרירא גאון ר״ת טרם אסיפתו בשנים ועם גאון בני יאמצהו מגנו הוא התחתן בנו ויקח בתנו ויכתבו בינינו תנאים בשמנו ומהם כי כל הנדבות הבאות בשם כל אחד ממנו יהיו לו לעצמו ואין לאחר עמו ואשר יבא סתם או בשמות חכמי הישיבה יהיו חלוקים חצים לנו והחצי להתננו. Auch aus den letzten Worten ist zu entnehmen, daß die auswärtigen Gemeinden noch immer an eine Einheit der beiden Jeschiboth dachten.

worden sei. Er ersucht den Adressaten des Briefes, jenen zu bestimmen, daß er keineswegs von anderen Einflüssen sich leiten lassen solle, da er durchaus die Wahrheit geschrieben habe. Weil nun manche Willkür seitens Unbefugter zu befürchten sei, sollten die Gemeinden nicht jedem beliebigen Bittsteller Gehör geben, sondern entweder für den Gaon selbst persönlich bestimmte Spenden oder solche für die Jeschiba im Allgemeinen schicken. In letzterem Falle wäre es das Beste, bald am Aufgabeort je eine Hälfte für das Oberhaupt und die Kollegialmitglieder festzusetzen, damit jeder Streit vermieden werde. Er habe ferner gehört, daß der heimgegangene Wohltäter[1]) einem Mitgliede des Collegiums 150 Drachmen gesandt habe, die aber wohl eigentlich für alle Gelehrten bestimmt waren. Wenn weiter keine Bestimmung darüber getroffen würde, dürfte vielleicht der Betreffende es sich selbst aneignen wollen. Er müsse aber darüber vor Gott und den Gemeinden klagen: sollte ein einziger durch eine so große Summe reich werden, während hundert andere das Brot der Armut essen müßten? Gewiß wollten die Kairuâner einer falschen Ausstreuung, durch die den Würdigen ihr Blut gleichsam vergossen und Geldschäden zugefügt wird, nicht Vorschub leisten[2]). Darum sollten sie alsbald den Alluf Joseph, Sohn des heimgegangenen Jacob, in Egypten über die Sachlage aufklären.

*

Wir gewinnen aus diesen interessanten Schriftstücken einen Einblick einerseits in den beklagenswerten materiellen Zustand der Hochschulen, und andrerseits in die bereits damals nicht zu unterschätzende Bedeutung der auswärtigen

[1]) Das ist wohl sicher Joseph עובל in Egypten, dessen Sohn Jakob bereits oben erwähnt wurde, und der weiter unten am Ende des Schreibens genannt wird.

[2]) ואל ה' נצעק ואליכם כי זה מטון נדול הוא יעשיר אחד ויענו ק' וחלילה לכם מבא בדמים ובמשא כזב מעשנו. Das letztere Wort ist mir nicht recht verständlich. Die Wendung מבא בדמים ist eine feine Variierung von I Sam. 25, 26 auf das neuhebr. דמים »Geld«.

Lehrhäuser. Nirgends aber wird von diesen als direkten Gründungen der babylonischen Jeschiba's gesprochen; der Vergleich zwischen den ersteren und den von den verschiedenen Tannaim geleiteten Schulen spricht bereits genug davon, daß sie sich also mit den Akademieen in Babylonien gleichberechtigt fühlen durften und verstärkt somit das von uns soeben hervorgehobene argumentum ex silentio. Somit ist das Problem zunächst für Pumbadita, von wo Kaufmann die vier Gelehrten abstammen lassen will[1]), erledigt. Aber auch für ihre Herkunft von Sura ist nun jede Unterlage entzogen, da, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, diese Hochschule als solche gar nicht mehr in Betracht kam, indem sie zeitweise mit der von Pumbadita vereinigt war. Die Behauptung von Graetz[2]), daß Saadja's Nachfolger Joseph ben Jacob bar Satia die Sendboten ausgesandt habe, um der Verarmung seiner Jeschiba zu steuern[3]), erledigt sich durch die Erwägungen, daß erstens Scherira ausdrücklich als Grund für das Eingehen der Hochschule von Sura nicht Mangel an Geld, sondern die vollständige Zurückdrängung durch Ahron Ibn Sargâdu angibt, und zweitens, daß, wenn daselbst vier so hochgelehrte Männer vorhanden gewesen wären, doch, wie Halevy bemerkt[4]), einer von ihnen die Führung hätte übernehmen müssen, da er dem pumbaditanischen Gaon gegenüber wohl auch sein Wort zur Geltung hätte bringen können[5]).

---

[1]) Vgl. Magazin V, S. 70 u. auch in der Besprechung von Güdemanns Gesch. des Erziehungswesens etc. in Italien, GGA. 1887 (Ges. Schr. II, S. 227).

[2]) A. a. O. S. 471.

[3]) Ed. Neubauer a. a. O.

[4]) Vgl. Doroth Harischonim III, S. 291.

[5]) Scherira a. a. O. bemerkt nämlich in diesem Sinne von Joseph bar Satia, daß ולא הוה ליה פתחון פה אפילו בהדיה ר' אהרן גאון

2. Schemarja ben Elchanan und sein Sohn Elchanan.

In den bisher besprochenen Senschreiben begegnen wir bereits zweimal dem Namen R. Schemarja's[1]). Es fällt nun besonders ins Gewicht, daß Scherira von ihm wiederholt als dem הזקן האדיר האביר והאציל[2]) spricht, und einmal auch in diesem Zusammenhang des ihm unterstehenden מדרש קבוע, also eines beständigen Lehrhauses, gedacht wird, in dem Schüler lernten[3]). Hieraus ergiebt sich nun zunächst für unseren Gelehrten eine genauere, spätere Zeit, als die von Graetz angenommene, da er eben Zeitgenosse von Scherira und Haî war. Schemarja entstammte jedenfalls einer in Egypten schon ansäßigen Familie, da auch sein Vater Elchanan als הרב הראש, also als Vorsitzender eines Schulhauses, genannt wird[4]). Der Einwand von Graetz, daß außerhalb Babyloniens keine bedeutenden Gelehrten waren, erledigt sich betreffs Egyptens durch die Erwägung, daß, ebensowenig wie Saadja's Leistungen auf dem Boden dieses Landes ohne ein größeres geistiges Milieu denkbar sind[5]), so auch andererseits der von diesem großen Mann durch Unterricht an wißbegierige Jünglinge ausgestreute Same der Belehrung[6]) unmöglich so schnell, ohne eine dauernde Nachwirkung zu hinterlassen, verweht worden sein kann. Als ein, vielleicht allerdings zu äußerliches Moment für die egyptische Abstammung könnte aber

---

[1]) Vgl. Saadyana, S. 119, wo die Lücke in Z. 16 wohl mit Schemarja's Namen zu ergänzen ist, u. S. 124, Z. 85.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 119, 17 u. 124, 85.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 119, 84.

[4]) So unterzeichnet Schemarja's Sohn, Elchanan, in einem Brief: אלחנן ראש הסדר של כל ישראל בן שמריה אב בית דין של כל ישראל בן אלחנן הרב הראש; vgl. Worman, Terms of Adreß in Genizah Letters, in JQR. XIX, S. 729.

[5]) Vgl. hierüber Monatsschrift 1910, S. 191—192.

[6]) Vgl. a. a. O., S. 315.

der Name שמריה selbst, in seiner Bildung an סעדיה erinnernd, angesehen werden[1]).

Zu beachten ist nun besonders das Verhältnis von R'Schemarja zu den Geonim. Er stand mit ihnen jedenfalls in Verbindung, wenn uns auch nicht direkte Bescheide von diesen an ihn vorliegen. Aber, so wie Saadja, behufs Vervollkommnung seiner Kenntnisse die Hochschule in Sura aufsuchte, hat auch Schemarja in der einzigen, damals zu Pumbadita bestehenden, geweilt, um sein Wissen zu vertiefen. Es liegt uns hierüber auch ein Dokument vor in einem, leider lücken- und fehlerhaft enthaltenen Schreiben Haîs, dessen Autenthie allerdings angefochten wurde. Dieses von Neubauer zuerst veröffentlichte Fragment[2]) ist an einen Alluf[3]) gerichtet und spricht in einem sehr getragenen, fast durchwegs musivischen Stil, nach einem Preis von Gottes Gnade, von dem Adressaten als von einem Lichte, das den ihm folgenden den Weg erhellen kann, und als von einem unerschöpflichen Quell, dessen Wasser erquickend wirkt[5]). Es wird von ihm ferner gesagt, daß er einen Baum des Lebens in Mitten seines Volkes gepflanzt; auf seinen Sohn soll er auch ferner achten, da auch er zur köstlichen Frucht heranreifen werde[6]). Dann wird mitgeteilt, daß die Sendung des vertrauten Freundes und

[1]) Vgl. auch die Ausführungen Halevy's a. a. O. S. 290 über die gegen eine babylonische Abstammung zeugende Form der Namen der vier Gelehrten.

[2]) Vgl. JQR. VI, S. 222—223.

[3]) Vgl den auch verstümmelten Anfang: אלוף ובהצלחת מעשיו.

[4]) Vgl. a. a. O. מאיר הזרחת לנו אלהינו ... ובו נראה אור והלכו גוים לאורך.

[5]) Vgl. a. a. O. מעין זה בקעת להשקות צמאים לרוות עיפים ... כי מעין ישועה הוא לשואבים נשתלחו מעיניו.

[6]) Vgl. a. a. O. עץ חיים זה נטעת בעמך אשר פריו יתן בעתו תנוב לטאכל ועלהו לתרופה מאביו אוכל ... ועל בן אמצת לך שים עיניך עליו והיה פריו למאכל ועליהו לתרופה.

Bundesgenossen, der auch in inniger Liebe an den Adressaten hängt, R'Jacob, richtig eingegangen sei[1]). Nach einigen, infolge einer Lücke nicht ganz genau festzustellenden Ausführungen, die, unter anderem, Segenswünsche für den Empfänger enthalten, wird Kenntnis genommen von der Hervorhebung des ausgezeichneten Lehrers R'Schemarja, des ראש שורת נהרדעא, der hauptsächlich an dieser Verordnung beteiligt war[2]). Der Schreiber bemerkt, daß er selbst bisher, wie irgend ein anderer, die Vorzüge dieses Löwen unter seinen Genossen, ארי שבחבורה, seine wunderbare Weisheit und seinen eindringenden Verstand kenne, der sich in seinen Fragen, Antworten und Lösungen kundgebe[3]). Deswegen habe ihn auch der Gaon seiner Zeit zum משנה[4]) und zum Haupt der großen Reihe unter den drei Reihen der Jeschiba ernannt[5]). Auch Schemarja's einziger Sohn Elchanan, der bei ihnen gleichsam großgezogen worden sei[6]), stehe bei ihm in großem Ansehen, weswegen er mit einigen anderen seiner Genossen die Semicha erhalten habe. Schon jetzt, am Beginn seiner Laufbahn, zeigt jeder Brief und jede Anfrage von ihm einen

---

[1]) ואשר שלח אלוף יחי לעד הגיע משלחת ידידנו איש חמודנו ובעל בריתנו אוהבו החפץ בו השמה באהבתו מחמד עינינו מר' ורבנא יעקב.

[2]) משבחו של רב מובהק אדירנו איתנו ר' שמריה ראש ישיבת נהרדעא וכי הוא הראש בתקנה זאת. — Es ist bemerkenswert, daß hier Hai dem R. Schemarja die Bezeichnung רב מובהק beilegt, während Scherira in Saadyana, S. 125, 32 als solchen nur den Gaon gelten lassen will.

[3]) ודעתנו בפלאון הכמתיו וחדרי תבונותיו וקושייו ופירוקיו ותירוציו וכחו בתורה יותר מדעת וילתנו [JQR. a. a O. ותרביציו].

[4]) Dieses Wort ist wohl מַשְׁנֶה zu lesen, und will besagen, daß Schemarja Hauslehrer und Liturg beim Gaon war und somit eine mehr familiäre Stellung bekleidete. Denn der Ausdruck משנה = שני war nun in der palästinensischen Schule üblich, und die hiermit gleichbedeutende Würde eines אב בית דין hat ja Hai inne gehabt.

[5]) Vgl. hierüber Monatsschrift 1908, S. 342, Poznanski in Hakedem II, S. 93, jedoch dagegen Marx in ZHB. XIII, 72 und Ginzberg, Geonica I, S. 207.

[6]) הוא גידולנו וריבויינו.

Fortschritt, sodaß von ihm in späteren Jahren noch viel mehr zu erwarten sei[1]).

Dieses interessante Schriftstück ist sicher an den wiederholt als Alluf bezeichneten Jacob ben Nissim in Kairuân gerichtet[2]), und seine besondere Lobpreisung steht im Einklang mit der ihm von den Geonim beigelegten Bezeichnung נישוש לבנו[3]). Der hier erwähnte Sohn des Adressaten ist der nachmals so berühmt gewordene R'Nissim, während der hier als vertrauter Freund und Bundesgenosse genannte R'Jacob, dessen Sendung der Empfänger dieses Schreibens den Haî übermittelt hat, kein anderer sein kann, als der bereits erwähnte Jacob ben Joseph עיבל, den der Gaon wiederholt so nennt[4]), und an den auch wiederum der Gaon einen Brief von Jacob ben Nissim gesandt hat. Auch in diesem handelte es sich, nach dem Zusammenhang zu urteilen, um eine Tekana zugunsten der Hochschule[5]). Von einer solchen, bei der auch Schemarja in erster Reihe mitgewirkt, wird auch hier gesprochen. Zu ihr mag er durch ein von Scherira nach allen westlichen Ländern gerichtetes, dringendes Schreiben angeregt worden sein[6]). Die in dem Schreiben angewendeten Lobeserhebun-

[1]) וכל שאלות שניות טובות מן הראשונות כל זאת עם בחוריו ובטוחים אנו כי יזקין לגבורות יגיע יוסף ויעדיף על רבים ועציסים.

[2]) Vgl. auch den Schluß, S. 223: ואם יש כמו שבוש בדעתו של אליף מאשר נראה לנו מדבריו לא מעמנו היא.

[3]) Vgl. Harkavy, T'schuboth ha-Geonim Nr. 549, S. 270,

[4]) Vgl. Marx a. a. O. אצילנו נכבדנו ידידנו איש בריתנו מרנא ורבנא יעקב אלוף ינצרהו משגבנו וינוענהו בן מרי ורבי יוסף זכרי לברי. Da in unserem Fragment von zwei verschiedenen Männern die Rede ist, so kann der zuletzt als »Vertrauter« genannte R. Jakob nicht Jakob ben Nissim sein, sondern nur Jakob עובל.

[5]) Vgl. a. a. O. כי כהעיר ה' את רוחו היו התקנות האלו וחסדיו . . ולכן כן עשו ולא תעדרו. Vgl. auch Marx in JQR., New Series, a. a. O.

[6]) Vgl. Saadyana Nr. XLV, S. 119, 16 fgg: וכאשר הוכחנוכם באהבה כן תגה היצבנו יד לישראל בכל ארץ מבוא השמש בהם (?) כמות כל חכמיה את הוקן הרב האדיר האביר והאציל, woraus auf ein energisches Mahnschreiben zu schließen ist. Zum Ausdruck היצב יד vgl. I Chron. 18, 3.

gen pflegten die Geonim aber nur auswärtige Gönner lehrten oder Mäcenen zu widmen, und die darin erwähnten Ehrenstellungen hat man Schemarja bei seinem Aufenthalt in Pumbadita, wie seiner Zeit Saadja in Sura[1]), verliehen.

Die von uns angeführten Berührungen des Fragments mit dem auf Jacob עובל bezüglichen, lassen uns dessen Echtheit gegenüber den Ausführungen Halevy's[2]) als gesichert erscheinen. Denn die von diesem als Gegenbeweis angeführte Weitläufigkeit der Sprache und Häufung von Ehrentiteln finden wir fast durchgehends in den von uns behandelten Sendschreiben Scherira's und Haï's, wie auch am Schluß von Responsen[3]). Aus diesen beiden miteinander zusammenhängenden Schriftstücken ersehen wir aber auch, daß ein inniger Zusammenhang betreffs des gemeinsamen Verhältnisses zu den babylonischen Hochschulen zwischen Kairuân und Egypten bestand[4]).

Aber auch zu der in seiner Zeit mehr an Bedeutung gewinnenden palästinenischen Hochschule stand Schemarja in Verbindung, wie aus der Über- und Unterschrift eines an ihn von שמואל השלישי שבחבורת gerichteten Briefes ersichtlich ist, in dem er genannt wird: הרב המהודר המכובד ישמרו שומר נפשות חסידים בן ר' אלחנן הרב הגדול ישועה תקרב[5]).

[1]) Vgl. Monatsschrift 1910, S. 459.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 299, wo er es gar in die maimonidische Zeit verlegen will.

[3]) Vgl. z. B. die Lobeserhebungen auf den Resch Kalla Jehuda in Kaîruân in Harkavy, Resp. der Geonim, Nr. 442, S. 234—235.

[4]) Vgl. auch Poznański in Hakedem II, S. 103.

[5]) Vgl. Worman in JQR. XIX, S. 729, Nr. XXI und ebendort Anm. 3.

(Fortsetzung folgt.)

Lebenszeit und Heimat des Isaak Or Sarua.

Von H. Tykocinski.

R. Isaak b. Mose bietet uns in seinem Werke Or Sarua, wie kein andrer seiner Zeitgenossen, eine Fülle von Nachrichten über jüdische Gelehrte seiner Zeit und der Vergangenheit. Auch für die Geschichte der Sitten und Gebräuche ist er uns eine unschätzbare Fundgrube. Zur bessern Verwertung seiner Nachrichten ist es von großer Wichtigkeit, genauer festzustellen, wann er gelebt und gewirkt hat.

Über seine Lebenszeit schwanken noch sehr die Ansichten. Zunz läßt ihn, wie es scheint, bis 1260 leben[1]), H. Groß zwischen 1200 und 1270[2]), H. Vogelstein zwischen 1190 und 1260[3]) und J. Wellesz zwischen 1185 und 1255[4]). Eine eingehende Untersuchung über diesen Punkt wird sicher nicht überflüssig sein.

Einige wenige sichere Daten für die Bestimmung seines Zeitalters bietet IOS. (= Isaak Or Sarua) in seinem eignen Werke. In dem Abschnitt Ab. Sara erzählt er von einer Ketubba, über deren Gültigkeit er befragt worden ist, weil im Datum die Jahrtausende nicht klar angegeben waren. Er meint dabei, daß man ja doch nur vier Jahrtausende darunter verstehen könne, das fünfte Jahrtausend nach Erschaffung der Welt hätte ja damals sein Ende noch nicht

[1]) Steinschneider, Hebr. Bibliogr. 1865, S. 2.

[2]) MS. 1871, S. 251 g. unt. — Ihm folgen M. Schloesinger (Jew. Encykl. VI, S. 627 a) u. S. N. Bernstein (ha-Zefira 1902, Nr. 229 u. 232).

[3]) MS. 1905, S. 701 unt., 703 unt.

[4]) Wellesz, Jahrb. d. jüd.-liter. Gesellsch. 1906, S. 116 unt.

erreicht; d. h. es war spätestens 1239[1]). An derselben Stelle nennt der Verfasser das Jahr, in dem er das schrieb, ausdrücklich 1246[2]). Ferner kennen wir ein Schreiben des R. Abigedor ha-Kohen an IOS., in dem dieser um ein Gutachten wegen einer am 4. November 1239 vollzogenen Trauung gebeten wird[3]). Ein weiteres Schreiben enthält ein Gutachten des IOS. über die Angelegenheit der während der Judenverfolgung in Frankfurt zur Taufe gezwungenen Braut[4]). Diese Verfolgung war im Jahre 1241[5]).

Wir besitzen also sichere Daten für die literarische Tätigkeit des IOS. während der Jahre 1239—1246. Nun wissen wir aber, daß seine Wirksamkeit als Gelehrter einen weit größern Zeitraum umfaßte. Er selbst erzählt uns in dem Traktate Gittin, daß er ungefähr 30 Jahre zuvor in einem Zivilprozeß als Richter gesessen hätte[6]). Daraus ersehen wir zugleich, daß er nicht in jungen Jahren gestorben sein konnte. Das ergibt sich auch daraus, daß seine Enkelin bei seinen Lebzeiten in heiratsfähigem Alter stand[7]). Die Frage ist nun die, ob die Jahre 1239 bis 1246 sich am Anfange oder am Ende seiner Laufbahn befinden.

---

[1]) שטעה הסופר וכתב שנת אלפים ודילג ארבעת . . . והשבתי . . . דסתם אלפים משמע שפיר ארבעת אלפים הואיל וליכא יותר מארבעת אלפים: IOS. IV, S. 32b, Nr. 107.

[2]) כמו כזו השנה דקיימינן בשנת שש לאלף הששי ebd. S. 32b unt.

[3]) בששי בשבת בששה ימים ליום כסלו שנת חמשת אלפים לבריאת עולם: IOS. I, S. 208b, Nr. 745.

[4]) IOS. I, S. 213a, Nr. 747.

[5]) Aronius, Regesten Nr. 529.

[6]) זה כשלשים שנה שהייתי בית דין ראובן לשמעון שטען ראובן על שמעון מנה לי בידך ששלחתי לך ביד שלוחי מבהם לריינשבירג: I, S. 199b M.

[7]) I, S. 214b unt. Nr. 750. — Der von MR. (= Rga. Meïr a. Rotenburg), ed. Crem. Nr. 7, als hoher Greis bezeichnete Isaak ist nicht, wie Groß (MS. 1871, S. 251 unt.) u. H. Vogelstein (MS. 1905, S. 703 ob.) annehmen, unser IOS., sondern wahrscheinlich derselbe, an den er die Responsa Nr. 53, 93 u. 114 in der ed. Crem. richtet u. den er אלופי ומיודעי nennt. Is. b. Mose gegenüber hätte sich Meïr in der Unterschrift gewiß als seinen Schüler und nicht als seinen

Berücksichtigen wir, daß sein Lehrer R. Simcha b. Samuel, der im 4. Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts gestorben sein muß[1]), ihn in der Regel als seinen Kollegen anredet[2]), so dürfte Isaak nicht viel jünger gewesen sein als sein Lehrer. Erwägen wir auch, daß er R. Jehuda den Frommen, der 1217 gestorben ist[3]), oft ausdrücklich als seinen Lehrer bezeichnet[4]), so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß seine Lehrjahre in die Zeit vor 1217 zurückreichen. Fernere Erwägungen führen uns zur Überzeugung, daß IOS. die Abfassung seines Werkes zwar nach dem Tode Jehudas des Frommen, aber doch noch bei Lebzeiten seines 1224 verstorbenen Lehrers R. Jehuda b. Isaak[5]) begonnen hat. Während er Jeh. d. Fr. stets als verstorben erwähnt[4]), bezeichnet er Jeh. b. Is. in den ersten Abschnitten des 1. Teils seines Werkes oft ausdrücklich als lebend[6]).

Andre Gründe veranlassen uns, die Wirksamkeit Isaaks als Rabbiner noch früher beginnen zu lassen. R. Joël b. Isaak, der um 1200 gestorben sein dürfte[7]), beruft sich in seinem Briefwechsel mit R. Ephraïm b. Isaak auf die Ansicht des Isaak Chasan in Böhmen, die ihm der Rabbiner Isaak b. Mose mündlich mitgeteilt hat[8]). Nicht im Widerspruche damit steht es, wenn IOS. während des Unterrichtes bei seinem Lehrer Eliëser, sich auf den erwähnten Briefwechsel

Freund אהובך bezeichnet. Unter den Respondenten des Meïr gibt es übrigens noch zwei andere Gelehrte namens Isaak: ed. Crem. Nr. 21 u. 190.

[1]) Siehe weiter unt. S. 487.

[2]) IOS. I, Nr. 759, 760, 761, 763.

[3]) Groß MS. 1871, S. 252, Anm. 2.

[4]) I, S. 22 a, Nr. 11, S. 41 a, Nr. 114, S. 109 b, Nr. 399 u. an vielen andern Orten.

[5]) Sal. Lurja, Rga. Nr. 29.

[6]) Siehe weiter unt. S. 434.

[7]) Groß MS. 1885, S. 370 unt.

[8]) יהרב ר' יצחק בר משה נתווכח עמי באלו הדברים ואמר כי היה נברא רבה ר' יצחק בביהם חוז: IOS. I, S. 117 b ob.

zwischen Joël und Ephraïm bezieht[1]). Daraus geht nur hervor, daß er erst nach seinem Gespräche mit Joël und nach dessen Briefwechsel mit Ephraïm b. Isaak den Unterricht bei Eliëser b. Joël genossen hat. Wenn er von Joël Rabbiner genannt wird, so besagt das, daß er schon zur Zeit des Briefwechsels zwischen ihm und Ephraïm, also spätestens im Jahre 1200, noch bevor er die Schule Eliësers besucht hatte, das erforderliche Alter und auch das genügende Maß von Wissen besaß, das ihn des Titels würdig machte[2]). Daß IOS mit Joël persönlich verkehrt hat, ist wohl auch daraus zu entnehmen, daß er ihn zweimal seinen Lehrer nennt[3]). Sein eigentlicher Lehrer war er nicht, da er ihn sonst nirgends als solchen bezeichnet, er wird wohl nur gelegentlich von ihm eine Belehrung empfangen haben.

Wir besitzen sogar von IOS. ein Gutachten, das als Zeugnis seiner frühesten gelehrten Tätigkeit in das 1. Jahr des 13. Jahrhunderts hinaufreicht. Das Gutachten betrifft die Aussage eines Nichtjuden, der ungefragt bezeugt, einen ihm bekannten toten Juden im Wasser schwimmend gesehen zu haben, und Isaak erklärt die Frau für berechtigt, sich wieder zu verheiraten[4]). Dieser Fall ist ohne Zweifel derselbe, über den Simcha b. Samuel und Eliëser b. Joël ihre

[1]) I, S. 118 a ganz ob.

[2]) Die gewöhnliche Annahme, daß Ephraïm b. Isaak schon 1175 gestorben sei (Groß in MS. 1885, S. 310 unt., Michael, Or ha-Chajjim Nr. 511, S. 248, Freimann in MS. 1909, S. 596) ist allerdings nach dieser Ausführung nicht aufrecht zu halten. Zakuto, auf den man sich beruft, ist für eine so frühe Zeit wenig zuverlässig. Übrigens gibt die betreffende Stelle (Juchasin, ed. London, S. 218) nur das Jahr 1175 an, ohne zu sagen, daß Ephr. in diesem Jahre gestorben wäre.

[3]) IOS. I, S. 18 a, Nr. 30; II, S. 175 b, Mitte, Nr. 428. Allerdings kann hier מורי eine Abkürzung von מורנו sein.

[4]) איכ בזה הנידון שלפנינו שיש עכויס מסלית שראוהו צף ע"ג המים והכירוהו בטביעת עין והיכר נמור בהכרת פנים עם החוטם בעת לא ציננת ולא חמה . . . נראה לנו להתיר אשתו ואין לפקפק בדבר אך אשר הרבה להעמיק [אדוננו] ומורנו כי היתה טלחמה בצד זה של רינוס במקום שלא נמצא חלל ואדוננו התיר משים דמלחמה בצפון והוא נמצא בדרום: I S. 196 a, Nr. 695.

Gutachten abgeben, und wo es sich um die Ermordung des Alexander bei der Festung Sayn am Rhein handelt[1]). Für die Identität der beiden Fälle spricht die Örtlichkeit, und die Jahreszeit. IOS. spricht nämlich von einer Zeit, die weder heiß noch kalt war, und der Fall des Alexander ereignete sich kurz vor dem Laubhüttenfest[2]). Beide Fälle geschehen zur Kriegszeit am Rhein. Nun wissen wir aber, daß Alexander zur Zeit des zweiten Feldzuges Königs Philipp von Schwaben nach dem Niederrhein gegen König Otto IV. ermordet wurde. Das mußte also im Jahre 1199, wohl im Monat September geschehen sein[3]). Das Gutachten des Eliëser b. Joël, das etwa anderthalb Jahre darauf abgegeben worden ist, stammt somit aus dem Jahre 1201, und in dasselbe Jahr gehört auch ohne Zweifel das denselben Fall behandelnde Gutachten des IOS. Wenn er aber schon 1201 ein solches Ansehen genoß, so müssen wir sein Geburtsjahr in die Zeit vor 1180 setzen.

Zu demselben Schluß führt uns auch eine andere Erwägung: IOS. nennt R. Isaak b. Mordechai in dem zweiten Teil seines Buches, wo er nur viermal erwähnt wird, dreimal und im dritten Teil einmal seinen Lehrer[4]). Allerdings bringt er niemals eine mündliche Mitteilung von ihm, er bezeichnet ihn auch sonst, obwohl er ihn sehr oft

---

[1]) רבי אלכסנדרי יחתני היו דרים בטבצר (ווינא) [זוינא] תחת דפחה (מוינא) [זוינא] ויהי בחצית הטלחמה בין המלכים בפילמים השני ויהן חיל המלך ויליפש על נהר מישלא ועד שלא בא שם המלך ויליפש יהילו לקיפלינין שב המלך אושא . . . ולא נלחמי אז כלל כאשר עשו בפילמים הראשון בשנה הראשונה . . . אבל הרינת הבחיר ארץ בשנה השנייה . . . ויהי בחצות מחנה המלך אצל קיפלינין על נהר מישלא ויקם הבחור . . . ללכת לעבור הרינים ולבוא לקיפלינין . . . והנה לא שב לביתי . . . ולא נידע עד היום מה היה לו זה קרוב לשנה וחצי: IOS. I, S. 194, Nr. 693. Siehe auch S. 208a unt.

[2]) Ebd. S. 195b M.

[3]) Ed. Winkelmann, Philipp v. Schwaben u. Otto IV. Bd. I, S. 146 unt.

[4]) II, S. 9 Nr. 16 Schluß, Nr. 257 S. 120b Mitte, Nr. 432 S. 178a unt.; III, Kamma, S. 62a M. Nr. 413.

anführt, als »unsern Lehrer«[1]). Offenbar genoß er in seiner Kindheit wirklich kurze Zeit Unterricht bei ihm. Er zählte ihn jedoch nicht zu seinen Hauptlehrern, wie Jehuda b. Isaak, Eliëser b. Joël und Simcha, deren Jünger er in reifem Alter war, und die daher einen entscheidenden Einfluß auf seinen Geist hatten. Deshalb nennt er ihn später bloß »unser Lehrer.« Jedenfalls haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß IOS. den Isaak b. Mordechai in seiner Kindheit gekannt hat. Von diesem aber ist uns ein Rechtsgutachten bekannt, das er in einer Streitfrage über eine nicht genau datierte, 1133 geschriebene Urkunde gemeinsam mit Mose b. Joël und gleichzeitig mit R. Tam, 1133 oder nicht lange darnach abgegeben hat[2]). Er muß also damals wenigstens ein Alter von 20 Jahren erreicht haben, und wenn wir ihm auch ein noch so hohes Alter geben, um 1190 gestorben sein. IOS. wird demnach, wenn er in seinen frühesten Jahren von ihm Unterricht empfangen haben soll, schon vor 1180 geboren sein.

Haben wir nun mit großer Wahrscheinlichkeit den Beginn seiner Lebenszeit und seiner Wirksamkeit ermittelt, so ergibt sich ohne Schwierigkeit auch der Zeitpunkt, in dem wir das Ende seiner Laufbahn voraussetzen dürfen. Wie wir oben gesehen, schrieb er noch 1246 den Traktat Ab. Sara. Dieser Abschnitt ist in seinem Werke der letzte, und wir sind auch berechtigt anzunehmen, das er zu seinen letzten Arbeiten gehört. Wir berühren damit eine in vieler Hinsicht wichtige Frage: In welcher Reihenfolge sind die verschiedenen Abschnitte des Buches entstanden?

IOS. hat nach Ausarbeitung seines gesamten Werkes noch fortwährend manches nachgetragen, besonders hat er vieles aus seinem ausgedehnten Briefwechsel den betreffenden Traktaten einverleibt. Daher kommt es, daß er mehrmals sowohl auf die spätern als auch auf die frühern

[1]) רביני besonders B. Batra.

[2]) IOS. IV, S. 23b M.

Abschnitte verweist[1]). Sehen wir aber von diesen Nachträgen sowie auch von den wohl nach dem Tode des Verfassers dem ersten Teile angehängten Rechtsgutachten ab[2]), so sind die einzelnen Abschnitte des gesamten Werkes der Hauptsache nach in der Reihenfolge entstanden, wie sie geordnet sind.

Für den letzten Traktat Ab. Sara gibt uns IOS. selbst 1246 als Jahr der Abfassung an. Hinsichtlich der andern Abschnitte besitzen wir für die Ermittlung der ungefähren Entstehungszeit nur in der dem Namen der zitierten verstorbenen Autoren beigefügten Segensformel einen Anhaltspunkt. Allerdings darf man im allgemeinen dem Vorhandensein oder Fehlen von זצ"ל kein allzu großes Gewicht beilegen, da die Abschreiber wohl vieles willkürlich abgeändert haben mögen. Wenn aber IOS. denselben Lehrer in dem einen Abschnitt regelmäßig ohne Segensformel, in dem nachfolgenden Abschnitt dagegen ebenso regelmäßig als verstorben erwähnt; oder wenn er in demselben Abschnitt den einen Gelehrten stets ohne, den andern konsequent mit זצ"ל anführt, so hat die Eulogie in solchem Fall eine große Bedeutung. Bei Benutzung dieses Kriteriums kommen wir zu beachtenswerten, bis auf einen gewissen Grad sichern Ergebnissen.

In dem zum ersten Teile gehörenden Traktate Berachot erwähnt der Verfasser eine ganze Reihe von Gelehrten, wie Isaak b. Samuel, Simson, Eliëser a. Böhmen, Jehuda den Frommen, als verstorben. Dagegen erwähnt er darin seinen Lehrer Jehuda b. Isaak in Paris etwa vierzigmal ohne זצ"ל, vierzehnmal ausdrücklich als lebend[3]). Wenn er trotzdem

[1]) Wellesz MS. 1904, S. 367 M. u. Jahrb. d. jüd.-liter. Gesellsch. 1906, S. 117 unt. ff.

[2]) I, S. 40f., 205ff.

[3]) I, S. 22a Nr. 11 u. 12, S. 24b Nr. 26 Ende, S. 26 Nr. 39 u. 43, S. 27b Nr. 49, S. 32b Nr. 79, S. 34a Nr. 85, S. 36b Nr. 97, S. 37b Nr. 100, S. 38a Nr. 101, S. 45a Nr. 128, S. 47a Nr. 133, S. 50a Nr. 148, S. 51a Nr. 149. Siehe auch Wellesz MS. 1904, S. 363 M.

dreimal seinem Namen ז"ל beifügt[1]), so kann daran nur die Flüchtigkeit der Abschreiber schuld haben, ebenso wie daran, daß er auch Simcha einmal als verstorben bezeichnet, obwohl er ihn ein andersmal ausdrücklich als lebend nennt[2]). Der Traktat Berachot muß daher noch vor dem Tode des Jehuda b. Isaak, d. h. vor 1224, abgefaßt worden sein. In dem der Mischnaordnung Moëd entsprechenden zweiten Teil wird Jehuda b. Isaak etwa zwölfmal erwähnt, darunter achtmal mit ז"ל[3]), Eleasar a. Worms und Simcha äußerst selten zum Teil mit, zum Teil ohne ז"ל. Dagegen wird Eliëser b. Joël darin über fünfzigmal ohne die dem Toten zukommende Segensformel angeführt. Wenn er auch siebenmal als verstorben zitiert wird, so kommt das wenig in Betracht. Der zweite Teil ist also noch bei Lebzeiten des Eliëser, aber nach dem Tode des Jehuda b. Isaak entstanden. Anders verhält es sich mit dem 3. und 4. Teil, die der 4. Mischnaordnung entsprechen. Im 3. Teil kommt Eliëser b. Joël etwa 68, im 4. Teil etwa fünfundzwanzigmal, und mit Ausnahme eines einzigen Males stets als verstorben vor, ebenso Simcha, im 3. Teil etwa 14, im 4. Teil dreizehnmal, fast immer als verstorben. Die Abfassung dieser beiden Teile ist demnach ohne Zweifel erst nach dem Tode der beiden genannten Lehrer erfolgt.

Etwas zweifelhaft ist die Entstehungszeit der außer dem Traktat Berachot in dem 1. Teil befindlichen Abschnitte.

Die noch zur Ordnung Seraïm gehörenden Abschnitte[4]) scheinen noch vor dem Tode des Eliëser b. Joël entstanden zu sein, der darin sechsmal erwähnt, aber nur einmal als verstorben bezeichnet wird, vielleicht sogar, gleich dem Trak-

[1]) I, S. 45b Nr. 130, S. 50a Nr. 147, S. 55b Nr. 168.

[2]) I, S. 22 Nr. 11, Nr. 199, S. 61b Mitte.

[3]) II, S. 48a M., S. 109b Nr. 231, S. 110a ob., S. 113a Nr. 250, S. 171a M., S. 118b Nr. 449.

[4]) I, S. 64ff.

tate Berachot, noch zu Lebzeiten des dreimal ohne ז"ל zitierten Jehuda b. Isaak. Der viermal angeführte Simcha wird allerdings zweimal als tot genannt. Ebenso dürften die Abschnitte Nidda[1]), wo Eliëser b. Joël elfmal ohne ז"ל, Schechita[2]), wo er dreizehnmal (achtmal ohne, dreimal mit ז"ל, zweimal ausdrücklich als lebend) erscheint, sowie auch der Abschnitt Tefillin[3]), wo Simcha nur einmal mit, einundzwanzigmal ohne ז"ל vorkommt, noch vor dem Tode dieser beiden Lehrer fertig gewesen sein. Dagegen wird Eliëser b. Joël in Terefot[4]) 14, in Gid ha-Nasche[5]) 2 und in dem Traktat über Ehescheidung[6]) fünfmal als verstorben bezeichnet, in dem zuletzt erwähnten Abschnitt auch Simcha dreimal als verstorben. Bei der Abfassung dieser drei Abschnitte des ersten Teiles sind also die beiden Lehrer des IOS. sicher nicht mehr am Leben gewesen. Für die späte Entstehung des Traktates Gittin spricht schon die oben erwähnte Mitteilung des Verfassers, er hätte dreißig Jahre zuvor als Richter in einer Zivilklage ein Urteil zu fällen gehabt. Die Abfassung muß nach 1239 geschehen sein, da wir darin schon das aus 1239 stammende Rechtsgutachten an Abigedor finden[7]). In Gid ha-Nasche bezeichnet IOS. R. Meschullam, wohl Meschullam b. David, seinen Korrespondenten in der Angelegenheit der Frankfurter Verfolgung von 1241, als verstorben[8]). Ebenso war bei Abfassung von Mikwaot sein Lehrer Simcha sowie der diesen überlebende Mose b. Chisdai tot[9]). Überhaupt dürften dem ursprünglich wohl nur aus den Traktaten der ersten Mischnaordnung be-

[1]) I, S. 87 ff.
[2]) I, S. 101 ff.
[3]) I, S. 148 ff.
[4]) I, S. 110 ff.
[5]) I, S. 126 ff.
[6]) I, S. 197 ff.
[7]) I, S. 198 a Nr. 705 in Verbind. mit S. 210 a unt.
[8]) I, S. 130 b. Nr. 458.
[9]) I, S. 85 b.

stehenden 1. Teil des Or Sarua die wenig umfangreichen Traktate der 3., 5. und 6. Ordnung erst nachträglich angehängt worden sein. Ebenso hat der Verfasser den Abschnitt über Mildtätigkeit sowie auch das einleitende Alphabet, die Eliëser b. Joël und Simcha als verstorben bezeichnen[1]), warscheinlich erst später dem Traktate Berachot vorgesetzt.

Über die Todeszeit dieser beiden Lehrer wissen wir nichts Bestimmtes. Zur Zeit des Streites über die während der Frankfurter Verfolgung von 1241 zur Taufe gezwungene Braut müssen sie schon beide tot gewesen sein, da sonst IOS. es nicht unterlassen hätte, sie in einer so wichtigen Angelegenheit um ihre Meinung zu befragen. Meschullam b. David, der an diesem Streite beteiligt ist, erwähnt auch Simcha als gestorben[2]). Um 1230 wird Eliëser b. Joël, der während der Schülerzeit des Meïr a. Rotenburg in Würzburg war, noch gelebt haben[3]). Ebenso Simcha, dem der in einem Briefe des IOS. an S. als verstorben erwähnte Eliëser im Tode vorausgegangen zu sein scheint[4]). Ihren Tod dürfen wir wohl etwa um die Mitte des 4. Jahrzehnts des 13. Jahrhunderts setzen[5]).

In dem Or Sarua lassen sich somit drei Perioden nachweisen: eine bis 1224 (die Traktate Seraïm), eine zweite von 1224 bis etwa 1235 (2. Teil) und eine dritte von etwa 1235 ab (3. und 4. Teil und noch einige Abschnitte des 1. Teiles). Die beiden letzten Teile sind jedenfalls später entstanden[6]). Und es liegt sehr nahe anzunehmen, daß der 1246 niedergeschriebene Abschnitt Ab. Sara, der letzte des vierten Teiles, auch zu den zuletzt

[1]) I, S. 10 b M., 14 b, 15, 18 a.

[2]) Chajjim Or Sarua Rga, Stett., S. 73 a.

[3]) Mo. (Mordechai), Riva, fol. 39 c Nr. 1732.

[4]) IOS. I, S. 226 b oben.

[5]) Über El. b. Joël siehe Groß (MS. 1885, S. 375).

[6]) Über die Zeit der Abfassung siehe auch Wellesz MS. 1904, S. 361, 363 u. Jahrb. 1906 S. 119, H. Vogelstein MS. 1905 S. 703/4.

abgefaßten gehört. Erwägen wir ferner, daß der Verfasser den Traktat Berachot, sowie die Traktate der Ordnung Moëd, besonders die der Ordnung Nesikin eingehend behandelt, während er die das Eherecht betreffenden Traktate verhältnismäßig kurz abmacht, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß sein Tod erfolgte, bevor er diesen Teil vollenden konnte. Er muß also nicht lange nach der Redaktion von Ab. Sara, vielleicht gegen 1250, in einem Alter von 70—75 Jahren, gestorben sein.

IOS. führte ein Wanderleben. Er hielt sich auf in Frankreich, in Ungarn, in Speyer, Regensburg, Würzburg, Meißen, Wien, Sachsen und im Lande Kanaan. Wo in diesen Ländern und Städten mag wohl seine Heimat gewesen sein? Er selbst bezeichnet Sachsen, worunter man damals Sachsen—Wittenberg verstand[1]), zweimal als »unser Land« und Wien als »unsre Stadt«. Ein andres Mal erzählt er, daß er als Knabe in Meißen gewesen ist. Einige Andeutungen weisen uns nach Böhmen, da er von seinen dortigen Lehrern spricht. Weitere Bemerkungen des IOS. führen uns nach dem Lande Kanaan, das er oft erwähnt und als »unser Land« bezeichnet.

Was verstand man im Mittelalter unter Kanaan? Der Verfasser des Aruch übersetzt פרזין in die Sprache Kanaans mit מקום. Das Nächstliegende ist, an das griechische μήκων oder an ein latinisiertes Neutrum des griechischen Wortes zu denken, aber nicht an das slavische »Mak.«[2]). In einer an Jehuda ha-Kohen, den Verfasser des ספר הדינים, im 11. Jahrhundert gerichteten Anfrage wird von einem

[1]) Siehe Rothert, Karten und Skizzen aus der Entwicklung der größern deutschen Staaten Nr. 2.

[2]) Siehe Kohut, Aruch compl. VI, S. 410. — Harkavys Lesart מקוב als Abkürzung vom slavischen מקוביצה (Die Juden und die slavischen Sprachen S. 43 f.) ist zu willkürlich. Aus IOS. I, S. 65 b Nr. 216, wo es מקוביצה heißt, ist auf die richtige Lesart des Aruch nicht zu schließen.

griechischen Kanaan gesprochen[1]). Schon dieser Ausdruck zeigt, daß Kanaan damals sich noch weiter hinaus erstreckte. Offenbar hatte dieser Begriff etwas Unbestimmtes und mochte wohl hauptsächlich den Norden und Südosten Europas umfaßt haben. Zur Zeit des Verfassers des Josippon besteht eine von diesem bestrittene Ansicht, daß die Slaven von Kanaan stammten[2]). Ibn Esra versteht unter Kanaan Deutschland, Dav. Kimchi Deutschland und die Slavenländer[3]). Doch bald wird der Begriff enger begrenzt. Die dem Worte Kanaan anhaftende Nebenbedeutung Sklave[4]) hat speziell in Deutschland, wo man bei den fortwährenden Kämpfen mit den Slaven viele von ihnen zu Hörigen und Sklaven machte und wo Slaven und Sklaven gleichbedeutend wurden[5]), die Identifizierung von Kanaan mit Slavenland zur Folge gehabt. Das zeigen uns deutlich die zahlreichen Glossen in der Sprache Kanaans bei manchen jüdischen Autoren des Mittelalters, die sich auf den ersten Blick als slavische Wörter zu erkennen geben[6]). Viele solcher Glossen finden wir bei Abraham b. Asriel[7]) und besonders bei unserm IOS.[8]).

Wenn die Sprache Kanaans Slavisch bedeutet, so ist jedenfalls Kanaan das Land der Slaven und mag wohl im

[1]) ארץ כנען יון: IOS. I, S. 196 a M., Nr. 694. — Das außerdem in dem Responsum zweimal vorkommende Kanaan dürfte wohl Slave oder Nichtjude überhaupt bedeuten.

[2]) Josippon, ed. Vened., fol. 1 b unt.

[3]) Siehe deren Kommentare zu Obadja Ende.

[4]) Diese Bedeutung hat Kanaan bei MR., ed. Prag, Nr. 887, ed. Berl., S. 52, Nr. 332 und bei Menachem a. Merseburg (Rga Jak. Weil, Vened., fol. 106 b M.).

[5]) Siehe Du Cange (Glossarium VII, S. 357/8), Grimm (Dtsch. Wrtr. X, 1 S. 1310/11), F. Weigand (Dtsch. Wrtb. II, S. 674), Palacky (Böhmen I, S. 62 M.).

[6]) Harkavy, S. 48 ff.

[7]) MS. 1877, S. 372 f., 1882 S. 318.

[8]) Harkavy, S. 54 ff., Wellesz (MS. 1904 S. 710/1), Markon (ebd. 1905, S. 709 ff.)

weitern Sinne alle slavischen Länder umfaßt haben. Doch hat dieses Wort sicher noch einen engern Sinn gehabt und ein bestimmtes Land bedeutet. Dies ist entschieden bei IOS. der Fall. Wenn er wiederholt von »unsern Gebräuchen im Lande Kanaan« spricht, so kann er nur ein ganz bestimmtes Land und nicht die unbestimmte Ländermasse der Slaven gemeint haben. Schon im 12. Jahrhundert verstand man sehr wohl die einzelnen slavischen Länder, wie Rußland, Polen und Böhmen auseinander zu halten[1]). IOS. der stets genaue Bezeichnungen liebt und Zweideutigkeiten vermeidet, hätte, wenn er verschiedene slavische Länder besucht hätte, sicher nicht unterlassen, die einzelnen Länder, in denen er die angeführten Gebräuche beobachtet, genauer zu bezeichnen. Der Ausdruck במלכותנו[2]) der ein Königreich oder ein unter einem besondern Herrscher stehendes Land bedeutet, schließt es aus, an eine Ländermasse zu denken.

Welches slavische Land dürfen wir unter Kanaan bei IOS. verstehen? Rußland erwähnt er selbst niemals, Polen vielleicht ein einziges Mal[3]). In Ungarn, wo sich ebenfalls viele Slaven befanden, hat er sich wohl aufgehalten, doch nur ganz kurze Zeit[4]), Meißen, die Provinz Sachsen und Österreich, wo im 13. Jahrhundert Überreste von Slaven gelebt haben mochten, wo aber das deutsche Element, wenigstens in den Städten, nach Jahrhunderte langer Kolonisation ohne Zweifel stark vorherrschte, kann er unmöglich als slavische Länder bezeichnet haben[5]). Er kann auch in

[1]) Von Rußland und Polen erzählt bei IOS. Eliëser aus Böhmen: IOS. I, S. 40b Nr. 113.

[2]) Siehe S. 496, Anm. 1.

[3]) I, S. 112b unt. ist wohl בפולניה statt בפולנית zu lesen?

[4]) Siehe unten S. 497, Anm. 3.

[5]) Vollständig unhaltbar ist die Annahme von Zunz (Binjamin a. Tudela, ed. Ascher, II, S. 288 unt.), IOS. nenne sein Land Kanaan, weil Österreich damals unter Ottokar II. zu Böhmen gehört habe. So lagen doch die politischen Verhältnisse nicht, daß Österreich als

einem unter deutscher Herrschaft stehenden Lande, wo die in den Städten zwischen Deutschen lebenden Juden sich doch der deutschen Sprache bedienen mußten, unmöglich Gelegenheit gehabt haben, sich mit den slavischen Idiomen vertraut zu machen. Ebenso wenig wird dort ein Bedürfnis bestanden haben, schwer verständliche talmudische Wörter in eine slavische Sprache übersetzt zu sehen. Das einzige slavische Land, zu dem IOS. Beziehungen hatte und an das er bei Kanaan denken konnte, ist nur Böhmen. In Böhmen hatten seine Lehrer gewohnt. Er erwähnt oft Isaak b. Mordechai[1]), Isaak ha-Laban[2]), Eliëser b. Isaak[3]), Mose b. Jakob[4]), Abraham b. Asriel[5]), Jakob ha-Laban[5]), Isaak Chasan[6]), von denen wir wissen, daß sie in Böhmen lebten. Er spricht auch mehrmals von Böhmen[7]) und ist über Prag unterrichtet[8]). Man bedenke ferner, daß Kanaan schon alte, angesehene Gemeinden besessen haben muß, wenn IOS. so oft ihre Gebräuche anführt und sie denen der bedeutendsten Gemeinden in Frankreich und am Rhein gegenüberstellt. Das paßt nur auf Böhmen, wo sich schon im 10. und 11. Jahrhundert durch sichere Nachrichten Gemeinden nachweisen lassen[9]) und wo, wie wir oben gesehen, wir schon im 12. Jahrhundert bedeutende Gelehrte finden. Dagegen bezeugt

---

Provinz Böhmens gegolten haben sollte. Außerdem nennt er ja, wie wir unten S. 496 sehen, schon während seines Unterrichtes bei El. b. Joël Kanaan sein Land.

[1]) Siehe oben S. 482 f.

[2]) Tykocinski, Prag (MS. 1900 S. 351 unt.).

[3]) II, S. 32b unt., S. 79a Nr. 148 Schluß und noch an andern Stellen.

[4]) I, Nr. 25, S. 24a Mitte, II, Nr. 424, S. 174a ob., vergl. Tos. Jebam. fol. 24a Mitte.

[5]) Siehe weiter unt. S. 495.

[6]) Siehe oben S. 480, Anm. 8.

[7]) I, S. 14b Nr. 8, S. 117b ob., S. 199b Mitte Nr. 707, II, S. 40b Nr. 13, Nr. 432 S. 177b unt. und 178a unt.

[8]) I, Nr. 378 S. 105b unt., Nr. 712 S. 200b M. II, Nr. 281 S. 129a ob. III, B. Kamma S. 62a M. Nr. 413.

[9]) Tykocinski, Prag (MS. 1909, S. 345 f.).

uns Eliëser b. Isaak aus Böhmen ausdrücklich, daß in Rußland, Polen und Ungarn, zu seiner Zeit wenigstens, die Gemeinden schwach und die Talmudstudien wenig entwickelt waren[1]).

Für die Gleichbedeutung Kanaans mit Böhmen finden wir bei IOS. noch ein weiteres deutliches Zeugnis. In einem Meinungsstreit zwischen Ephraïm b. Isaak und Joël b. Isaak beruft sich dieser darauf, daß ein bedeutender Gelehrter Isaak Chasan in Böhmen es für erlaubt hielt, die fragliche Art Fett zu essen. Darauf erwidert ihm Ephraïm b. Isaak, im Lande Kanaan gebe es große Weise, die das Fett nicht genießen[2]). Diese Antwort hat nur dann einen Sinn, wenn Böhmen und Kanaan dasselbe ist. Ephraïm will nicht damit beweisen, daß es überhaupt Gelehrte gibt, die es nicht essen, denn er hat schon im Vorausgehenden auf Frankreich, die Lombardei und sein eigenes Land hingewiesen. Ohne Zweifel will er seinen Gegner damit schlagen, daß selbst in Böhmen, auf das sich dieser beruft, große Gelehrte der entgegengesetzten Meinung sind. Die Identität von Böhmen mit Kanaan läßt sich auch daraus schließen, daß Abraham b. Asriël, der zu den Alten Böhmens gezählt wird[3]), oft von Glossen in der Sprache Kanaans Gebrauch macht.

Verstehen IOS. und Abraham b. Asriël unter Kanaan Böhmen, so denkt auch der von IOS. angeführte und nach Prag benannte Isaak b. Mordechai, wenn er bei der Mitteilung eines Brauches sagt: »In Kanaan habe ich gesehen«[4]), nur an Böhmen. Dies um so mehr, als IOS. selbst soeben diesen Brauch auch von Prag mitteilt. Da auch Ephraïm b. Isaak, wie wir oben gesehen, mit Kanaan Böhmen meint, so wird uns klar, daß diese Bezeichnung schon im 12. Jahrhundert

---

[1]) IOS. I, S. 40 b, Nr. 113.

[2]) Joël b. Is. sagt: . . . כי היה גברא רבה ר' יצחק בביהם חזן והיה מתיר אותו שומן. Antwort des Ephraim: ודנה בארץ כנען יש חכמים מחוכמים שאין אוכלין אותו IOS. I, S. 117 b ob.

[3]) Steinschneider, Cod. Berl. II (1878), S. 55 ob.

[4]) IOS. I, Nr. 712, S. 200 b M.

üblich war. Dann dürfen wir annehmen, daß das von Eliëser b. Natan aufgesuchte Kanaan, über dessen Gebräuche er uns mehrmals berichtet[1]), gleichfalls Böhmen ist. Ebenso haben wir bei Meïr a. Rotenburg an Böhmen zu denken, wenn er neben Frankreich, England und Deutschland auch Kanaan als Beispiel dafür anführt, daß durch verschiedene Sprachen getrennte Gebiete als verschiedene Länder zu betrachten sind[2]). D. h. die Benennung Kanaan war nicht IOS. allein, sondern den damaligen jüdischen Gelehrten Deutschlands überhaupt eigen. Damit stimmt die Mitteilung Binjamins aus Tudela überein. Er sagt: »Von da ab ist Böhmen, das Prag genannt wird. Das ist der Anfang des Landes Sklavonien, und die Juden, die dort wohnen, nennen es das Land Kanaan, weil die Bewohner dieses Landes ihre Söhne und Töchter an alle Völker verkaufen«[3]). Die Stelle ist nicht ganz klar. Grammatikalisch kann sich »es« sowohl auf Böhmen als auch auf Sklavonien beziehen, dem Sinne nach jedoch richtiger auf das erstere. Dies um

---

[1]) ראבי"ן, ed. Prag, fol. 8 d, Nr. 8 Anf., fol. 61 a, Nr. 327 Ende, fol. 70 a ob.

[2]) נראה דצרפת וארץ האי ואשכנז וארץ כנען הלוקים לארצות כיון שחלוקים בלשונם: MR. Crem., fol. 40 b, Nr. 117. — Sal. Lurja, im 16. Jahrhundert, scheint allerdings unter Kanaan, wenn er sagt: לשון ביתם שהיא כעין לשון כנען Polen zu verstehen, wo er lebte: Jam schel schelomo, Gittin (ed. Berl.), Nr. 32 fol. 36 d Mitte.

[3]) ומשם יהלאה ארץ בהם והיא הנקראת פראנה היא תחלת ארץ אשקלבונייה [ובה כמו קו יהודים] וקוראים אותה היהודים הדרים שם ארץ כנען בשביל [ש]אנשי הארץ ההיא מיכרים בניהם ובניתיהם לכל אומות: Binjamin v. Tudela, ed. Grünhut-Adler, S. 103. — Vgl. ed. Adler, S. 72 d hebr. Textes, Anm. 12. — Über d. Bedeutung v. Kanaan, siehe auch Zunz (Binjamin a. Tudela, ed. Ascher II, S. 226/7), Harkavy S. 20 ff., Kohut (Aruch complet. I, Einleit., S. VII Mitte, IV, S. 260 a unt.), Güdemann (Gesch. d. Erziehungsw. in Frankr. und Deutschl. S. 115, Anm. 5), Brann (Gesch. der Jud. in Schles. S. 3, Anm. 3), Gastfreund (Die Wiener Rabbinen, S. 11 ob, 13 ob.), Salfeld (Martyrolog. S. 151, Anm. 1), Wellesz. (MS. 1904, S. 453 M.). Eine verkehrte Auffassung von Kanaan hat Grünhut-Adler (Binjam. v. Tud. ed. Frankf. S. 136/7).

so wahrscheinlicher, als eine Handschrift die Angabe enthält, in Kanaan hätten sich damals 106 Juden befunden. Für den ganzen Komplex der Slavenländer wäre die Zahl zu gering, und der Verfasser hätte schwerlich so eingehende Nachrichten darüber haben können.

Wir wissen nun, daß Kanaan Böhmen ist und daß IOS. es »unser Land« nennt. Wir kehren jetzt zu unserer ersten Frage zurück: Welches von den vier Ländern Österreich, Meißen, Sachsen-Wittenberg und Böhmen hat am meisten Anspruch darauf, als die Heimat des IOS. zu gelten? Zu diesem Zwecke wollen wir die Beziehungen des Verfassers zu jedem dieser vier Länder genauer untersuchen.

Wien erwähnt IOS. in einem von dort aus an seinen Lehrer Simcha gerichteten Schreiben[1]). In der Abhandlung über Terefot bezeichnet er W. ausdrücklich als »unsre Stadt«[2]). Er lebte also dort schon zu Lebzeiten seines Lehrers S., aber auch während der Abfassung der erwähnten Abhandlung, die wohl nach dessen Tode geschah. In Wien traf ihn auch Chajjim b. Mose, der Schwiegervater des Abigedor[3]). Wahrscheinlich hat IOS. den letzten Abschnitt seines Lebens in Wien zugebracht, weshalb er von Meïr b. Baruch, Mordechai und auch von andern Autoren in der Regel nach Wien genannt wird[4]). Seine Heimat kann W. nicht sein, da er außer an den beiden angeführten Stellen nie dieser Stadt gedenkt und keine Gebräuche aus deren Gemeinde anführt. Ohne Zweifel kam er nach W. erst in spätem Alter, und machte sich erst sehr spät mit den dortigen Verhältnissen vertraut. In Meißen hielt er

[1]) כי כך הענין בוינא: I, S. 225 b, Nr. 762 Anf.

[2]) כנין בעירינו בוינא: I, Nr. 406, S. 110 b unt.

[3]) ובהיותי לפני ה"ר מיינא הגדתי לו והסכים וכתב הראיה בספרו: Hag. Mo., Preßb., Kidd. fol. 105 d Nr. 570 Mitte. — Siehe S. Kohn, Mordechai S. 104.

[4]) MR., Prag, fol. 23 a Nr. 111 u. an vielen andern Orten. Mo., Riva, fol. 24 d, Nr. 1050, fol. 53 c Mitte u. sonst noch oft. Schibbole ha-Leket, ed. Buber, S. 233 M., 255 ob.

sich, wie er selbst erzählt, als Kind auf[1]). Aber außer an dieser einzigen Stelle erwähnt er es nirgends. Mit den Gemeindeverhältnissen in Sachsen, das er zweimal als »unser Land« bezeichnet und von dem er Gebräuche anführt[2]), muß er vertraut gewesen sein. Sicher hat er sich dort einmal längere Zeit aufgehalten. Doch viel inniger als zu Sachsen, Meißen und Wien sind die Beziehungen des Verfassers zu Böhmen oder Kanaan.

Im Or Sarua erwähnt Isaak selbst viermal Prag, sechsmal Böhmen[3]), außerdem erwähnt er es elfmal unter der Bezeichnung Kanaan. Er spricht dreimal von »meinen Lehrern in Böhmen«[4]). Er nennt auch Isaak b. Mordechai[5]), Jakob b. Isaak ha-Laban[6]) und Abraham b. Asriël[7]), die Böhmen angehören, seine Lehrer. Er muß wohl bei ihnen in Böhmen Unterricht genossen haben, und das kann, was Isaak b. Mordechai betrifft, nur in seiner Kindheit geschehen sein. Mit den Gebräuchen in Böhmen oder Kanaan ist er besonders vertraut, und er bezeichnet dabei Kanaan fast immer ausdrücklich als sein Land: »Wie wir es im Lande Kanaan zu tun pflegen«. — »Es geschieht täglich in unserem Königreiche im Lande Kanaan«. — »In unserem Königreiche im Lande Kanaan hütet man sich« . . . — »Unsere Sitte im Lande

---

[1]) זכורני כשאני המחבר נער קטן והיו מציירין במיישין בבית הכנסת עופות ואילנות ודנתי שאסור לעשות כן: IV, S. 55b unt. — Unter נער ist natürlich »Knabe« und nicht, wie Vogelstein (MS. 1905 S. 702 ob.) meint, »Jüngling« zu verstehen. Ebenso bedeutet 'ודנת nicht» ich habe die Entscheidung getroffen«, sondern wie auch an andern Stellen »ich war der Ansicht«. Vgl. Wellesz (MS. 1904 S. 137 ob. u. Jahrb. d. jüd.-liter. Gesellsch. 1906 S. 116 unt. f.).

[2]) בני מלכותינו ארין ששוניא. I, S. 200b, M. Nr. 712. — ובמלכותינו בשישניא: II, S. 138b, Nr. 320 Ende.

[3]) Siehe oben S. 491.

[4]) I, S. 14b Nr. 8, II. Nr. 432 S. 177b unt. u. 178a unt.

[5]) S. oben S. 482.

[6]) II, Nr. 432 S. 177b unt. Siehe auch Schibbale ha-Leket, ed. Buber, S. 366 unt.

[7]) II, S. 48a Nr. 91 u. 92.

Kanaan«. — »Warum wir in unserm Königreiche im Lande Kanaan gewohnt sind«. — »Wir im Lande Kanaan haben den Brauch« — »Wir aber, in allen unseren Gemeinden im Lande Kanaan«[1]).

Dieses beweist vor allem, daß er sich lange in Böhmen aufgehalten und mit den Verhältnissen der dortigen Gemeinden besonders vertraut war. Das beweist aber noch viel mehr: Abgesehen von Frankreich und den Gemeinden am Rhein, die wegen ihrer Bedeutung als Beispiel galten, führt IOS. die Gebräuche keines anderen Landes so oft an wie die Böhmens. Von Würzburg bringt er uns nur zweimal Mitteilungen[2]), von der bedeutenden Gemeinde Regensburg ebenfalls nur zweimal[3]), obwohl er doch in beiden Städten gelebt hat. Dagegen bringt er Gebräuche und andre Mitteilungen von Kanaan oder Böhmen oder Prag zwanzigmal. Diese Vorliebe läßt sich eben nur durch seine Abstammung erklären und dadurch, daß er bei seinen Lehrern in Böhmen seinen ersten Unterricht genoß.

Seine Abstammung aus Kanaan betont IOS. selbst an einer Stelle. Während des Unterrichtes bei Eliëser b. Joël sagt er zu seinem Lehrer: »Wir in unserm Königreiche im Lande Kanaan richten uns (in bezug auf den Genuß einer gewissen Art Fett) nach R. Ephraïm, ihr aber haltet es nach R. Joël für genießbar«[4]). Also schon während seiner Lehrjahre und seines Aufenthaltes außerhalb Böhmens be-

---

[1]) כמי שאנו רגילים : I, S. 118a ob. — אנו במלכותינו בארץ כנען : II, S. 6a Mitte. — ומעשים בכל יום במלכותינו בארץ כנען : II, S. 15b ob. — ובמלכותינו בארץ כנען נוהגים : II, S. 16a, Nr. 33. — מנהגנו בארץ כנען : II, S. 19a M., 22a unt. — על פי שאנו נוהגין במלכותנו בארץ כנען : II, S. 49b, Nr. 95 Ende. — אנו בארץ כנען נוהגים : II, S. 175a, Nr. 429. — מיהו אנו בכל מקומותינו בארץ כנען נוהגים : IV, S. 52a, Nr. 136 Schluß. — ארץ כנען erwähnt IOS. auch II, S. 39b unt. — Siehe Wellesz (Jahrb. 1906, S. 192).

[2]) II, Nr. 107 S. 53a unt., S. 157b Nr. 284.

[3]) I, S. 85b unt. II, S. 23a unt.

[4]) זכירני כשהייתי מציק מים על יד מורי רביני אבי העזרי זצ"ל כשלמדנו

zeichnet er Böhmen als sein Land. Die Abstammung beweisen auch die zahlreichen Glossen in der Sprache Kanaans, die darauf schließen lassen, daß er schon in seiner Kindheit diese Sprache kannte. Auf einen slavischen Ursprung dürfte auch die bei IOS. vorkommende, noch heute bei den Čechen und teilweise bei den andern Slaven übliche Namensform Labe für Elbe deuten[1]), die auch die Schreibart des ersten böhmischen Chronisten Cosmas, im 12. Jahrhundert, entspricht, während die deutschen Chroniken Albia oder Albis schreiben[2]). Slavischen Ursprungs sind auch die Namensformen der Orte Buden und Ostrigom in Ungarn, unter welchen IOS. sicher Budapest und Gran, im Čechischen Budin und Ostřihom, versteht[3]).

Man hat gemeint, seine slavischen Worterklärungen können seine Abstammung garnicht beweisen, da er ja in vielen Ländern gelebt hat und sich auch französischer und deutscher Wörter bediene[4]). Die allerdings in großer Zahl gebrauchten französischen Glossen gehören aber zum Teil nicht ihm, sondern den zitierten Autoren[5]). Dann folgt er nur ältern Beispielen, wenn er sich der schon seit lange bei deutschen und französischen Gelehrten üblichen und unentbehrlichen französischen Erklärungen bedient. Deutsche Wörter finden wir bei unserm Verfasser etwa zehn. Doch mehr als die Hälfte davon gehören andern Autoren. Von der böhmischen Sprache dagegen bringt uns IOS., der sie,

הלכה זאת שאלתי לו ואמרתי . . . ואנו בטלכותנו בארץ כנען כדברי רבינו אפרים: I, S. 118a ob. — Siehe auch Groß (MS. 1871, S. 251, Anm. 2).

[1]) בנהרות נדולות כנון דונאי ורינוס ולבו: II, S. 3a unt. — Es ist wohl לבי statt לבו zu lesen. Im Russischen und Polnischen heißt der Fluß Elba u. Laba.

[2]) Pertz SS. IX, Register.

[3]) אני המחבר איקלעתי לארץ הנר לבודן ולאסטרינום: I, S. 101a Mitte Nr. 366. — Siehe Wellesz (MS. 1904 S. 448).

[4]) Wellesz ebd. S. 137.

[5]) Ebd. S. 710 f.

vielleicht durch das Beispiel des Abraham b. Asriël dazu angeregt, in die talmudische Literatur zuerst eingeführt, die sehr bedeutende Zahl von 51 Wörtern[1]). Es verhält sich also mit den böhmischen Glossen ganz anders als mit den französischen und deutschen, und sie lassen auf enge Beziehungen des Verfassers zu Böhmen schließen. Daß IOS. seinen Kodex für die in slavischen Ländern lebenden Juden geschrieben hätte[2]), ist nicht anzunehmen, doch hatte er offenbar das klare Bestreben, sein Werk den Talmudjüngern seiner Heimat, denen die in der talmudischen Literatur eingebürgerten französischen Glossen fremd waren, durch böhmische zu erklären. Man darf sogar annehmen, daß er in Böhmen ein Lehrhaus leitete, und daß sich dort bei den Vorträgen das Bedürfnis herausstellte, zum bessern Verständnis seiner slavischen Jünger die böhmische Sprache zu benützen. Daß er in Würzburg lehrte, wissen wir durch Meïr aus Rotenburg, der dort von ihm Unterricht empfing. Eine Andeutung, daß er eine Schule leitete, finden wir auch bei seinem Korrespondenten Jesaja b. Mali. Dieser wünscht ihm, daß Gott sein Gebiet mit Schülern bereichern, und er die Lehre in Israel verbreiten möge[3]).

Wenn IOS. eine Schule in Böhmen leitete, so kann das nur nach seiner Rückkehr aus Deutschland und Frankreich geschehen sein. Da die meisten Stellen, in denen er von den Gebräuchen in Kanaan spricht, sich in den Traktaten der Ordnung Moëd, besonders im Traktate Sabbat befinden, so darf wohl angenommen werden, daß sein abermaliger Aufenthalt in Böhmen in der Zeit der Abfassung dieses Teiles geschah. Die Ordnung Moëd ist aber, wie wir oben gesehen[4]), vor dem dritten und vierten Teil und wahrscheinlich noch zu Lebzeiten seiner Lehrer Eliëser b. Joël

[1]) Markon, MS. 1905 S. 709 ff.
[2]) Wellesz S. 710.
[3]) IOS. I, S. 220 a Nr. 754 Ende.
[4]) Siehe oben S. 485.

und Simcha entstanden. Dieser Aufenthalt muß jedenfalls dem in Wien, vorausgegangen sein, wo er, wie wir schon oben gezeigt haben, den letzten Abschnitt seines Lebens zubrachte. Dagegen geschah es wohl nach seinem Aufenthalte in Regensburg und Würzburg, da er davon im Teile Moëd wie von etwas Vergangenem spricht. Zur Zeit des Rechtsstreites, in dem er etwa dreißig Jahre vor Abfassung des Abschnittes Gittin zwischen einem böhmischen und einem Regensburger Juden als Richter zu entscheiden hatte, wird er wohl in Regensburg gewohnt haben. Das dürfte Ende des zweiten Jahrzehntes geschehen sein. Von dort aus muß er nach Würzburg gegangen sein, wo Meïr aus Rotenburg, wohl in den letzten Jahren des dritten Jahrzehntes, als Knabe sein Lehrhaus besuchte[2]).

Nach den obigen Darlegungen dürften wir uns den Lebenslauf des IOS. in folgender Weise vorstellen. In Böhmen hat er seine Kinderjahre und sicher auch die ersten Jahre seiner Jugend verlebt. Ob er auch dort geboren ist, wissen wir nicht. Vorübergehend hielt er sich als Knabe in Meißen auf. In Böhmen genoß er Unterricht bei Isaak b. Mordechai, Jakob b. Isaak ha-Laban und Abraham b. Asriël. Wohl in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts, vielleicht nach einem längern Aufenthalte in Sachsen-Wittenberg, ging er als reifer Jüngling nach Deutschland und besuchte die bekannten Stätten jüdischer Gelehrsamkeit, wo er als Jünger der damaligen Autoritäten, Jehudas des Frommen, Eliësers b. Joël, Simchas in Speyer und Eleasars aus Worms sein Wissen bereicherte. Schon im Jahre 1201, wohl nach seiner Schülerzeit bei Eliëser b. Joël bekleidete er ein Rabbineramt in Deutschland, vielleicht am Rhein, von wo aus er zu gleicher Zeit mit Eliëser b. Joël und Simcha ein Gutachten in der Angelegenheit des ermordeten Alexander abgab. Erst nach

[1]) Siehe oben S. 479, Anm. 6.

[2]) Mo., Riva, fol. 39 c Nr. 1732. — Siehe Groß (MS. 1871. S. 257.)

1215, bis zu welcher Zeit er wohl in Deutschland lebte, treffen wir ihn in Paris in eifrigem Verkehr mit seinem Lehrer Jehuda b. Isaak und andern bekannten französischen Gelehrten. Von Paris zurückgekehrt, war er in Regensburg und Würzburg als Rabbiner und Schuloberhaupt tätig. Wohl erst von Süddeutschland aus ging er nach Böhmen zurück und lebte dort wahrscheinlich im vierten Jahrzehnt, eine Reihe von Jahren, bis er sich endlich in Wien niederließ, wo er wohl bis zu seinem Tode geblieben sein mochte.

Notiz.

Zum שערי שבועות des R. Isaac ben Reuben.

Mein Kollege Professor Louis Ginzberg macht mich darauf aufmerksam, daß das von mir in der Lewy-Festschrift (S. 62—75) veröffentlichte Genizahfragment, das ich als Überbleibsel aus einem ספר פקדון bezeichnet hatte, sich auf das Engste mit dem Text des den Namen des R. Isaac b. Reuben tragenden שערי שבועות berührt. Ich habe, diesem dankenswerten Hinweis folgend, die beiden Texte mit einander verglichen und stellte hierbei fest, daß deren Identität keine vollständige ist. Um das Verhältnis der Texte zu einander zu veranschaulichen, stelle ich einen Passus aus dem Anfang des siebenten Abschnittes (Lewy-Festschrift, p. 71 f.[1]), שערי שבועות in der Wilnaer Talmudausgabe fol. 10d) nach beiden Rezensionen einander gegenüber, wobei ich, der Einfachheit halber, anstatt des arabischen Originaltextes, die von mir hergestellte hebräische Übersetzung benütze.

Genisahfragment	שערי שבועות
הפרק השביעי הדבור בדיני שבועות השומרים בין שהן שוות בתשלומים ובין שאינן שוות וזכרון מעלת כל אחד מהם באלו הדינים המיוחדים לו לבדו ומה שמשותף לכולם ונאמר שהשומרי[ם הנזכרים] במקרא הם ארבעה. הראשון שבהם הוא שומר חנם והוא השומר בלי שכר מדברי׳ כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמו׳ והשני שומר שכר והוא השומר בשכר והוא הנזכר בדבריו כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר ומת או נשבר או נשבה ואין ראה. אח׳כ השואל מדבריו וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת וני וג׳כ השוכר	השער השביעי אדבר בדיני שבועות השומרים הנפרדים זה מזה ופעמים שכולן שוין בדין לחיוב ולפטור ואומר שהשומרים הנזכרים בתורה ד׳. הא׳ שומר חנם ועליו נאמר הפסוק[2]) כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור. הב׳[3]) הוא השואל ועליו נאמר הפסוק כי ישאל איש מעם רעהו

[1]) Das dem siebenten Abschnitt vorausgehende Stück gehört, wie ein Vergleich mit dem שערי שבועות lehrt, zum achten Abschnitt und sollte später folgen. Ich hatte mich fälschlich nach der Lage der Blätter gerichtet.

[2]) Wegen homoioteleuton das Folgende ausgefallen.

[3]) Sollte הג׳ heißen. Anscheinend infolge der Lücke korrigiert.

מדבריו ואם שכיר הוא בא בשכרו והראיה על היות השומרים מסודרים במקרא כמו שזכרנו הם דבריהם תנו רבנן פרשה ראשונה נאזרה בשומר חנם שניה בשומר שכר שלישית בשואל וכולי. אבל סדור מעלתם בדינים הוא על ג' מעלות. הראשונה הוא מה שהוא חייב בו שביעה על כל מה שיטען מן מקרה או אסון (שאירע) להדבר הנפקד ויפטר מלשלם והוא שומר חנם. והמעלה השנית הוא מה שהוא חייב בו לשלם על כל מה שיטען מן מקרה או אסון והיא השואל. והמעלה השלישית הוא שיפטר במקצת האסונות בשבועה ובמקצתי יהא חייב להשיב כְּפֶרֶם והם שומר שכר והשוכר שניהם כאחד ובזה אמרו ארבעה שומרים הם וכו'.

ונשבר או מת. הנ' הן נושא שכר והשוכר ועליו נאמר אם שכיר הוא בא בשכרו הרי אלו ד'

ודיניהן שלשה

דינו של שומר חנם שיפטר מתשלומין על כל מאורע שאירע בפקדון חוץ מפשיעה.

דינו של שואל שיתחייב בכל מאורע שאירע בו חוץממתה מחמת מלאכה. דינו של שומר שכר שיפטר במקצת ושיתחייב במקצת בגנבה ואבדה חייב ובשבורה ומתה שהן אונסין פטור והשוכר כמוהו. וכן שנינו ד' שומרין הן וכו'

Man sieht auf den ersten Blick, daß, abgesehen von den Lücken und Fehlern des Textes des שערי שבועות, die ohne Zweifel den Abschreibern zur Last fallen, der Text des Genisahfragmentes der ursprünglichere ist, daß es sich aber andererseits, bei der weitgehenden Verschiedenheit der Darstellung, sich unmöglich um Übersetzung und Original handeln kann. Auch die Sprache des שערי שבועות, die durchaus glatt und korrekt ist, spricht entschieden gegen die letztere Annahme. Am ehesten ließe sich das Verhältnis der beiden Texte als das eines Exzerptes zu einem Originalwerk auffassen. Im Lichte dieser Annahme würde die vielfach erörterte Frage[1]) über die Autorschaft des שערי שבועות, das einerseits R. Isaac ben Reuben, andererseits Alfaßi zugeschrieben wird, sowie über die Identität des genannten R. Isaac ben Reuben mit dem gleichnamigen Verfasser der אזהרות und dem Übersetzer von R. Hai Gaons מקח וממכר erhöhtes Interesse gewinnen. Ohne mir in dieser verwickelten und für mich abseits liegenden Frage eine Entscheidung anzumaßen, darf ich vielleicht die Vermutung aussprechen, daß das besprochene Genisahfragment ein Stück aus einem arabisch geschriebenen Originalwerk über Eide darstellt, das möglicherweise dem Alfaßi angehört, und aus dem R. Isaac ben Reuben später ein hebräisches Exzerpt angefertigt hat.

New-York. Israel Friedlaender.

[1]) Vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. 1148, Katalog Berlin I, Nr. 24 (hierzu Zeitschrift für Hebräische Bibliographie VII, 22), Michael אור החיים, S. 510 f., Weiß דור דור ודורשיו IV, 381, Anm. 1 und andere.

Besprechungen.

Künstlinger, Dr. David, Altjüdische Bibeldeutung. Berlin, M. Poppelauer, 1911, 36 SS. Groß-4°.

Der Verfasser versteht unter altjüdischer Bibeldeutung »die allegorische, wie sie sich häufig in der talmudischen Literatur und ganz besonders (?) in den Petîhôt, findet«. Zum »Ausgangspunkte der Untersuchung« dient ihm die erste Piska der Pesikta de Rab Kahana, welcher der größte Teil der Arbeit (S. 11—35) gewidmet ist. In etwas lapidaren Sätzen bemerkt der Verfasser in der Vorrede: »Folgende Abhandlung bezweckt keinen korrigierten Text und keine besseren Lesarten herzustellen. Sie will vielmehr vermutungsweise den ursprünglichen Bau, die Morphologie, jener Petîhôt eruieren, die, umgemodelt und verunstaltet, jetzt die erste Pesîqtâ (l. Pisqâ, cf. S. 36) ausmachen.« »Die Arbeit erhebt durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit.« »Die einschlägige Literatur wird als bekannt vorausgesetzt.« Eine neue Arbeit über die Pethichot könnte nun niemand freudiger als ich begrüßen, der ich in »Zur Composition der agadischen Homilien« (Monatsschrift 1879) die Proömien in der Pesikta d. R. K. zuerst eingehend behandelt habe. Die Ergebnisse meiner Untersuchung wurden auch in Blochs »Studien zur Aggadah« zusammengestellt; B. unterließ es nicht ausdrücklich hervorzuheben, daß die Pethicha von mir zuerst erkannt und in ihren Merkmalen fixiert worden ist (Monatsschr. 1885, S. 174), obwohl er über das Wesen der Pethichot eine eigene Theorie entwickelt (vgl. das. S. 183 f., S. 216 ff.). In Anlehnung an die von mir gelieferten Nachweise behandelten die Proömien in Bereschit rabba Lerner in »Anlage und Quellen des B. r.« (1882) und Maybaum in »Die ältesten Phasen in der Entwickelung der jüdischen Predigt« (1901). »Proömien« ist ein geläufiges Wort auch in Bachers großem Agada-Werke; reiches Material findet sich im Art. פתח in B.'s Terminologie II, S. 174 ff. — Statt »die einschlägige Literatur« als bekannt vorauszusetzen, oder sie mit einer Zeile abzutun, hätte Künstlinger wenigstens auf die genannten Arbeiten hinweisen sollen, um zu den in ihnen ausgesprochenen Ansichten Stellung zu nehmen; das wäre für die Untersuchung ratsamer gewesen, als zu zitieren 11mal das Lisân al Arab, 2mal Gâhiz,

1mal Itqân usw.; der Leser wäre besser informiert gewesen und hätte auch eine bessere Vorstellung von dem Wesen des Pethichot gewonnen, als wenn er bei Künstlinger S. 8 f. die merkwürdigen Sätze findet:

»»Die Völker des Altertums sahen in jeder Erscheinung ein Zeichen, einen Wink einer höheren Macht, der gedeutet werden sollte. In diesem Ende legten die Barûti der Babylonier Verzeichnisse der Deutungen allerhand Erscheinungen an, um im Falle einer beobachteten Erscheinung die von den früheren Priestern bereits festgesetzte Deutung zu finden oder neue hinzufügen. Der Stil dieser eigenartigen Verzeichnisse setzt die Aequatio-Methode voraus. Denn der Satz z. B.: »Ist die Flamme eines Lichtes grünlich, so wird der Hausherr und die Hausfrau in Unglück geraten,« geht doch offenbar auf die einfache Gleichung zurück: »Grünliches Flammenlicht = Unglück der Hauswirte«. Die Barûti beschäftigen sich mit der Deutung von Träumen, Leberschau, Bücherwahrsagung, Tieromina etc. Wie jene aus allem diesen die Zukunft deuteten, indem sie in den Erscheinungen Zeichen erblickten, welche auf zukünftige Zustände hindeuteten, so fanden die alten Erklärer der Bibel außer dem eigentlichen Sinne der im göttlichen Buche enthaltene Wörter und Worte noch einen andern Sinn (allegoria) in denselben, der auf irgend etwas Anderes, im Worte nicht direkt Liegendes, hindeutet. Die allegorische Auslegungsmethode der Bibel ist genau dieselbe, wie wir sie in der Traumdeutung u. drgl. finden. Dasselbe kann auch vom משל und der חידה behauptet werden. — Die Petîha hingegen ist, wie oben bereits gezeigt wurde, eine Weiterentwickelung der Einzeldeutung. Sie faßt einige Einzeldeutungen die gewissermaßen eine Gruppe bilden, in eine Einheit zusammen, setzt diese in einen Konnexus mit dem zu deutenden Bibelsatz oder Abschnitt, in dem die letzte Einzeldeutung in jenen Satz oder Abschnitt einmündet, wodurch eine Inklusio notwendigerweise entsteht. Dem Wesen — nicht der Kunstform nach — ist die Petîhâ nächstverwandt mit dem mâšâl. Im mâšâl wird eine dem Leben entnommene Handlung . . . . als Deutung verwendet. Die Petîhâ nimmt anstatt der Handlung eine bereits vorhandene Gruppe von Einzeldeutungen, deren Gesammtheit und ganz speziell die letzte, den zu deutenden Text deutet. Die Petîhâ ist demnach, was die Form anbetrifft: eine Fortentwickelung der Einzeldeutung; was den Inhalt anbetrifft: eine Art mâšâl. Daß die Methode der Petîhâ mit der Traumdeutung in einem gewissen Zusammenhange steht, beweist derselbe terminus technicus, der bei beiden verwendet wird: פתר. Da pâtar aus einer noch illitteraren Zeit stammt, so wird es älter als pâtah sein und sich wohl ursprünglich auf die Einzeldeutung

oder eine Gruppe derselben — wie eben in der Traumdeutung — bezogen haben. Erst nach dem man die Petîhâ bereits geschaffen hatte, verwendete man פתר mit פתח promiscue. Allein nicht nur pâtar geht auf alte, uralte Orakelterminologie zurück, sondern auch pâtah; denn wie pâtar für die Deutung des Traumes verwendet wird, so wird pâtah für die Lösung des Rätsels benutzt. Wird der Traum gedeutet (פתר), so wird das Rätsel חידה = אחידתא = אוחדתא »Verschlossenes« gelöst, (פתח) »aufgeschlossen«. Die Terminologie סתם־נעל־פתח ist somit dieser ganz gleich. Auch מפורש erinnert an den Orakelterminus »bel purussû«, der Orakelentscheider Bel. Nach all dem Gesagten dürfte die Agâdâ (אגדה, הגדה) nicht von (הכתוב) מניד, sondern הגדה und מניד von jener uralten Orakelterminologie herstammen. הגדה ist die Entscheidung, die Deutung. מניד der (das) Entscheidende, der (das) Deutende.« Unwillkürlich wird man an die Behauptung erinnert, daß dem »bel purussû« unter anderen synonymen Götternamen bei den Minäern אל אמר, אלה אמרם, Gott dem Orakelentscheider entspricht. אמר = נגד, âmir = מניד«.

Ich habe diese דברי חלומות mit wenigen Kürzungen wörtlich zitiert. Muß man denn soweit ausholen, auf die Baruti zurückgreifen, an den Bel purussu erinnern, um die so schlichten פתיחות im Midrasch erklären zu wollen!

Aus den Ausdrücken כסה־גלה, רמז־פרש, סתם־פרש, רשם־פרש, סתר־גלה, סתם־פתח, נעל־פתח, die Künstlinger S. 4 ff. behandelt (ich verweise auf Bachers Terminologie Teil I, Artt. רשם, סתם, רמז, פתח, wo auch fast alle von Künstlinger besprochenen Stellen angeführt sind), ist durchaus nicht zu folgern, daß פתח bei den Pethichot nur bedeuten kann: »etwas nicht Erschlossenes — erschließen«, daß die Pethicha die »Manipulation, die Art und Weise des Erschließens, Erklärens« ist (S. 6). Unrichtig ist es auch, daß man, nach dem man die Pethicha geschaffen hatte, פתר mit פתח promiscue verwendet[1]). Das Wesen der Pethicha beschreibt noch K. mit folgenden formelreichen Worten: »Wie wir oben bereits zu sehen Gelegenheit hatten, erklärte man A durch B, und da B oft ein anderes Bibelwort oder ein anderer Bibelvers war, so ist eben diese Deutungsmethode nichts anderes als die Anwendung einer der oben bereits erwähnten Methoden. A gilt als rašûm, satûm na'ûl etc., B bewirkt, daß A wird

[1]) Schon Grünhut in לקוטים I. S. 22 erklärte פתח als synonym mit פתר, was aber auch Bacher, Terminologie II, S. 177 als unhaltbar zurückweist. Über den Gebrauch von פתר im jerus. Talmud und in den verschieden Midraschin, vgl. das S. 178 ff., wo auch die von K. als Belege notierten Stellen, angeführt sind, vgl. ferner Monatsschr. Jg. 1879, S. 171 fg. und Jg. 1885, S. 264 fg.

mefôrâš, patûah etc. Nun ist bei der Petîhâ nicht ein Wort, sondern gewöhnlich ein Komplex von Worten, ein Satz, ein Abschnitt gedeutet, erklärt. Die Petîhâ ist eine weitere Fortsetzung, eine Ausbildung der einzelnen Worterklärung — übertragen auf ein Ganzes. פתח folgt auf den zu erklärenden Satz A und erst die im Satz B enthaltenen Deutungen (a+b+c etc.), insoferne sie abgeschlossen sind und ein neues Licht auf das Ganze werfen, bilden die Petîhâ, das »Aufschlußgeben« über den noch nicht oder nicht so verstandenen Satz A. Daher gehört zum Wesen der Petîhâ eine Inclusio, d. h. die Erklärung in B, die A zu deuten haben, müssen am Ende in A (mit oder ohne eine hiefür geprägte Formel) einmünden, ein in sich eingeschlossenes Ganzes sein. Das Schema ist: A=B. Also B=A. Oder aufgelöst: A=B (=a+b+c etc.) Somit (a+b+c etc. =) B=A. abc sind die Deutungen der einzelnen Satzglieder des gedeuteten B, welches im Ganzen genommen als Erklärung dem A dienen soll.«

Ich empfehle doch die immerhin leichter verständliche Darstellung der Pethichot, die genaueren Angaben über ihre verschiedenen Arten (die einfachen, erweiterten, zusammengesetzten), über die Introductions- und Schlußformeln usw. in meiner Abhandlung in der Monatsschrift a. a. O. S. 108 ff., 164 ff., 271 ff., wie bei Lerner a. a. O. S. 16 ff., S. 129 ff, bei Bloch a. a. O. S. 175 ff., 210 ff. und Maybaum a. a. O. S. 14 ff. — Die Erklärung Künstlinger's trifft schon bei so vielen einfachen Pethichot nicht zu, und bei den zahlreichen zusammengesetzten Pethichot, die zumal in der Pesikta die Regel bilden, und die aus mehreren vermittels der Formel ד״א oder auf eine andere Weise verbundenen Teilen oder Gliedern bestehen, findet sich doch erst in dem Schlußgliede die Beziehung zu dem Schriftverse, der an der Spitze der Parascha oder Piska (Homilie) steht! Eine solche Pethicha ist schon in der Piska ויהי ביום כלת משה enthalten, der ersten Piska der Pesikta d. R. K., welche Künstlinger zum Ausgangspunkte seiner Untersuchung diente. Es ist die Pethicha über Prov. 30, 4 (Pesikta S. 5a f.; vgl. auch Pesikta rabbati S. 15a f., Bamidbar rabba Kap. 12, Nr. 11 und Midrasch Mischle Kap. 30.) מי עלה שמים וירד מי אסף רוח . . . מי עלה שמים זה הקב״ה דכתיב בו עלה אלהים בתרועה וירד וירד ה׳ על הר סיני מי אסף רוח אשר בידו נפש כל חי ורוח . . . מי צרר מים צרור מים בעביו . . . ד״א מי עלה שמים מי הוא זה שתפילתו עולה לשמים ומוריד הגשמים [זה שהוא מחלק מעשרותיו בחפניו מי צרר מים . . .] זה שאינו מחלק מעשרותיו . . . ד״א מי עלה שמים זה אליהו . . . ד״א מי עלה שמים זה משה דכתיב בו ומשה עלה אל האלהים וירד וירד משה מן ההר מי אסף רוח כצאתי את העיר מי צרר מים נצבו כמו נד נוזלים מי הקים כל אפסי ארץ זה אהל מועד . . . לכך נאמר ויהי ביום כלת משה... (vrgl. Monatsschrift 1879, S. 172). Nach Künstlinger freilich bilden

diese Deutungen kein »sogenanntes« zusammengesetztes Proömium, sondern die erste, zweite und vierte Deutung, auch wenn sie an anderen Orten »selbständige, echte oder unechte, ganze oder fragmentierte« Pethichot gewesen sein mögen, sind »Parergaagâdôt« zu einer Pethicha, die wohl ursprünglich der Deut. 14, 22 verfaßt war! Merkwürdig, daß sich in der Piska עשר תעשר in der Pesikta (und in Tanchuma, ed. Buber, ראה Nr. 4—17, Tanchuma ראה Nr. 10—18), wie in der Piska in der Pesikta rabbati S. 126 a ff. keine Spur von jener echten Pethicha findet, wie sie Künstlinger (S. 31) konstruiert. Die Deutung von Prov. 30, 4 in der Pesikta, meint Künstlinger, klammert sich an das Wort ויהי היקם und setzte es mit ויהי ביום כלות משה in Verbindung, um eine »künstliche Inclusio« zusammenzubringen, und gibt an, wie die »falsche« Pethicha etwa lautete (S. 32).

Mit Hilfe der Theorie von den »Parergaagâdôt« und »Okkasionsagâdôt« sucht der Verfasser auch »den ursprünglichen Bau, die Morphologie« der anderen Pathichot in der ersten Piska der Pesikta zu eruieren.

In Bezug auf die erste Pethicha, auf deren ganz besonders eingehende Behandlung (S. 11—26; Tabellen S. 14—25) der Verfasser außerordentlich viel Mühe und Scharfsinn verwandte, gelangt er zu dem Resultate: »»Die vergleichenden Tabellen der Parerga- und Okkasionsagadot beweisen klar und deutlich, daß PRK=PPA (Pesikta Panim Acherim in בית תלמוד V, S. 48 ff.) nur eine Reihe von Parerga-Okkasionagâdôt zu einer Petîhâ ויהי ביום כלות משה vorstelle, selbst aber keine Petîhâ sein könne. Die Parasitenagâdôt zerfraßen gänzlich den Stamm der ihnen zugrundeliegenden Petîhâ, von der kaum noch eine Spur zu merken ist.««

Das ist keine Midrasch-Kritik und keine Rekonstruktion eines Midrasch, das ist eine Art prähistorischer Midrasch-Dichtung, gegen die man Verwahrung einlegen muß. In welchen Zeiträumen sollen denn die »Parasitenagadot,« die Parergaagâdôt« und die »Okkasionsagâdôt«, welche letztere der Verfasser S. 11 »Parasiten zweiter Klasse« nennt, ihr zerstörendes Werk vollbracht haben, daß sie gänzlich den Stamm einer Pethicha »zerfraßen«, von der die Pethicha in der so alten Pesikta kaum mehr noch eine Spur zeigt? Darf man so gering von den Urhebern der alten Midraschim denken, daß sie allerlei Beiwerk statt echter Deutungen gaben? Der Verfasser, der seine Vermutungen als tatsächlich erwiesen hinstellt, daß die erste Piska, welche Pethichot zu Num. c. VII enthalten sollte, aus echten Pethichot zu Lev. IX, 1, Lev. IX (od. Ex. XL), Lev. IX, Deut. XIV, 22., Num. VI, 24, Ex. XL, 34—35 besteht, und sagen kann, daß diese Pethichot zum Zwecke einer Deutung zu Num. VII »so ziemlich ungeschickt,

umgemodelt« worden sind, wirft noch die Frage auf, was den oder die Redaktoren der Pesikta veranlaßte, »echte Pethichot in unechte umzuwandeln«, und meint, die Antwort kann nur lauten, er oder sie hatten keine echten Pethichot zu Num. VII vorgefunden, und die echten Pethichot wurden in unechte umgemodelt — weil man zu (Sabbat-) Chanukka Pethichot für die entsprechende Toralektion haben wollte usw. (S. 34 f.). Man ersieht nicht, zu welchem Ergebnisse der Verfasser gelangt wäre, wenn er statt der Pethicha ויהי ביום כלת משה eine andere Piska zum Ausgangspunkt der Untersuchung gewählt hätte. Eine so weitgehende Untersuchung darf nicht auf der schmalen Grundlage einer einzigen Piska aus einem einzigen Midraschwerke geführt werden. Von den ältesten Midraschim liegt in einer Buberschen Edition aus der Pesikta der Midrasch Echa rabbati vor, der mit einer ganzen Sammlung von alten פתיחתא דרבנן beginnt, und in meiner kritischen Ausgabe des Bereschit rabba bieten auch die bisher erschienenen Paraschos ein reiches Material zur Behandlung der Pethichot .— In der ganzen Anlage der Pesikta wie der Pesikta rabbati und der anderen Homilien-Midraschim, Vajikra rabba, Tanchuma usw. muß immer als das auffallendste erscheinen, daß jede Piska, Homilie, die durch ihren Aufbau, ihren formellen Schluß, kunstgerecht durchgeführt, als ein abgeschlossenes Ganzes uns vorliegt, mehrere Pethichot zu dem betreffenden Schriftabschnitte, aber fortlaufende Auslegungen nur zu den ersten Versen desselben enthält — vgl. die von mir Monatsschrift 1879, S. 339 mitgeteilte Ansicht Jellinek's, ferner meine Ausführungen Monatsschrift das S. 110 fg. Jg. 1881, S. 505 fg. Jg. 1885, S. 361; Maybaum, Homiletik S. 8, und Die ältesten Phasen etc. S. 42. Nach Künstlinger soll schon der Name Pesikta »fragmentum« (von פסק) bedeuten! »Das Ende der fortlaufenden Erklärungen ist — wie dies bei allen Piskâôt der Fall ist — abgeschnitten. Der oder die Redaktoren gingen wohl von zweierlei Gesichtspunkte aus, wenn sie j e d e Pisqâ von vorneherein als ein Fragment ließen. 1. Für fortlaufende Erklärungen der Bibelverse waren mehrere Mîdrâšîm, halâchische wie agâdische, vorhanden gewesen. Der Vortragende verfügte somit über ein ziemlich reiches Material, aus dem er schöpfen konnte. 2. Der Vortragende, der doch wohl Exeget vom Fache gewesen war, konnte die fortlaufenden Erklärungen auch selbst zustande bringen. Nicht so leicht war es hingegen von jedermann zu verlangen, er solle ein Kunstgebilde, wie die Petîhâ es ist, selber schaffen können. Daher verfertigte man für die ausgezeichneten Sabbate und Feste Petîhâformularien. Man sammelte aus verschiedenen Midrâšîm, die eine Petîhâ für jede Tôrâlektion und fortlaufenden Textkommentar hatten, die Petîhôt für jene

Tôrâlektion, welche an den ausgezeichneten Sabbaten und Festtagen vorgelesen wurde, übernahm einige fortlaufende Erklärungen zu einigen Sätzen — und so erstand die Pesîqtâ. Der jeweilige Exeget konnte an diesen Tagen eine Petîhâ . . . aus diesen Formularien sich auswählen, um vor dem Beginne der fortlaufenden Erklärung sie zu verwerten. Die Pesîqtâ . . . bildet ein solches Formularienbuch, aus dem der Vortragende . . . Petîhôt, insoferne er sie selber nicht bilden konnte, für seinen Zweck benutzte. Den Anfang der fortlaufenden Erklärungen, manchmal (?) auch das Schlußtrostwort oder die messianische Verheißung, nahm die Pesîqtâ mit auf, um den Charakter ihrer Entstehung anzuzeigen (!). Die Midrâšîm bestanden zuvörderst — wie man aus allen uns zugebote stehenden eruieren kann — aus solchen, die sich 1. mit der Einzeldeutung des ganzen biblischen Textes, 2. mit einer Petîhâ als generellen Interpretation, sowie mit Einzeldeutungen zu den Tôrâlektionen und Haftârôt — und 3. mit Formularien, die aus Petîhôtsammlungen mit einem Fragment aus verschiedenen Einzeldeutungen bestehend, befaßten. Tanhûma-Jelamdenu-Wajjikra r. usw. . . . sind nicht minder solche Petîhâformularien für den Vortrag an gewöhnliche Sabbaten . . .« (S. 35 fg.). Ich habe auch diese Sätze wörtlich zitiert, in denen Vermutungen und Ansichten des Verfassers mit einer Gewißheit ausgesprochen werden, als wären es die sichersten Ergebnisse einer die schwierigsten Fragen der Midraschforschung zum Abschluß bringenden »Geschichte der Agâdâ«, einer Geschichte, die nach Künstlinger in weiter Ferne liegt. Dem Verfasser, der reiche Kenntnisse auf dem Gebiete der agadischen Literatur besitzt und ein sehr ernster Forscher ist, wünsche ich, daß seine Abhandlung nicht nur »einen ganz kleinen Beitrag« zur Aufhellung des von ihm gekennzeichneten Themas liefern, sondern den Anlaß zu einer erneuten, umfassenden Untersuchung der ganzen Pethichot-Frage gebe. J. Theodor.

R. Straus. Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Stautern. [Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, hrsg. von Karl Hampe und Hermann Oncken, 30. Heft] Heidelberg (Carl Winter) 1910.

Die Geschichte Siziliens und Unteritaliens im 11. und 12. Jahrhundert ist von der Wissenschaft in den letzten Jahren mehrfach in Angriff genommen worden. Denken wir nur an die Arbeiten Ferdinand Chalandons und Erich Caspars, so wird zugestanden werden müssen, daß große Fortschritte erzielt worden sind. Viel bleibt aber — sehen wir von den Quellenpublikationen und -editionen ab, wo fast noch alles zu tun ist — auch dem darstellenden Historiker noch zu leisten übrig. Denn von welcher Seite man auch an die Geschichte Siziliens in jener Epoche herantritt, findet man eigenartige Formen des geschichtlichen Lebens, wie es in einem derartig viel gestaltigen Lande nicht anders zu erwarten ist. — Einzeluntersuchungen werden also hier noch in großer Zahl, sei es für die Wirtschaftsgeschichte, sei es für die politische oder die Kulturgeschichte des Landes, geleistet werden müssen, ehe nur die wichtigsten Probleme gelöst sind. So ist es höchst dankenswert, daß Straus die Juden jener Zeit zum Gegenstande einer eigenen Monographie gemacht hat. Straus gibt zu, daß bei der spärlichen Überlieferung die Arbeit einen teilweise konstruktiven Charakter erlangt habe und die Auffassung eine subjektive sei. Trotzdem gelingt es ihm, ein abgerundetes Bild der jüdischen Geschichte jener Epoche zu geben. — Der eigentlichen Untersuchung schickt Straus eine Betrachtung über die grundlegenden politischen und kulturellen Verhältnisse voraus, die das Verständnis der jüdischen Zustände ermöglichen soll. Sizilien ist ein Nationalitätenstaat, und als die Normannen das Land besetzten, mußten sie den Juden wie den Sarazenen und Griechen — diesen besonders in Unteritalien — das Recht einer besonderen Nationalität einräumen. Damit ist schon der Unterschied Siziliens von den übrigen europäischen Staaten — christlichen Nationalstaaten — in Bezug auf die Judenpolitik gekennzeichnet. Die Entwicklung Siziliens vom Nationalitätenstaat zum christlichen Nationalstaat, die unter dem Einfluß der Kirche sich vollzieht, bedeutet für die Juden eine allmähliche Umbildung und Verengung

ihrer Lage. Die staatsrechtliche Stellung der Juden wurde unter Friedrich II. juristisch zur Kammerknechtschaft. Doch gestand man ihnen in der Rechtsübung einige Freiheiten — so eigene Notare — zu. Die Steuerpolitik des Staates gegenüber den Juden ist ein Ausfluß der ja für Normannen und Staufer so überaus charakteristischen Regalienpolitik, in der letzten Endes der Schlüssel für ihre Machtfülle im Innern zu suchen ist. Färberei und Seidenindustrie waren Staatsmonopole, zugleich aber Judenmonopole, indem man sie in die Hand der Juden legte. Dies ist die Auffassung, die Straus gegen Caro, wie es mir scheint, mit Recht vertritt. Die Doppelstellung dieser Monopole ist charakteristisch, sie machte einerseits die Juden vom Staate völlig abhängig, andererseits aber wirtschaftlich unabhängig, weil im Vorteil gegen jede mögliche Konkurrenz. Die öffentlich-rechtliche Stellung der Juden wandelte sich in derselben Weise, wie der Staat sich allmählich christianisierte; so hat nur unter dem Drucke der Kirche Friedrich II. 1221 verordnet, daß die Juden auf ihren Kleidern ein Zeichen tragen sollten, 1231 aber nahm er diese Verordnung nicht mehr in sein Gesetzbuch auf, als er sah, daß auch durch Zugeständnisse ein Frieden mit der Kurie nicht möglich war.

Im Mittelpunkte des Wirtschaftsleben der Juden standen die oben genannten Monopole. Ihre Finanzkraft ist nach Straus keine sehr bedeutende gewesen. Die Juden sind in Sizilien vornehmlich Handwerker, nicht Bankiers. — Von der sozialen Verfassung der Juden sei nur die Tatsache genannt, daß durch die engen Beziehungen zwischen Staat und Juden ein eigener Stand von jüdischen Günstlingen sich bildete, der neben die beiden anderen jüdischen Adelskasten der Reichen und Gelehrten trat.

Die jüdische Wissenschaft jener Zeit ist nicht vornehmlich eine talmudische gewesen; die Juden haben sich in den meisten Disziplinen der damaligen Wissenschaft betätigt. Aber eine gewisse Abhängigkeit des jüdischen Forschens vom Hofe, der es anregte, ist festzustellen. Zusammenfassend weist Straus darauf hin, daß die jüdische Geschichte Siziliens eben eine von der jüdischen Geschichte Nordeuropas verschiedene ist und daß es zu Irrtümern führen muß, hier und dort dieselben Motive anzunehmen.

Der besonderen wissenschaftlichen Beachtung sei der Anhang der Straus'schen Arbeit empfohlen, der die wesentlichsten Quellenbelege zusammenstellt. Gerade für sizilische Geschichte, wo die Quellen so unendlich zerstreut sind, ist eine derartige Sammlung höchst dankenswert. Fehlt ja immer noch für die Normannen eine Regestensammlung, die Garufi zwar plant, aber immer noch nicht vollendet hat.

Man wird der vorliegenden Arbeit, die eine wesentliche Lücke in der jüdischen und allgemeinen Geschichte ausfüllt, die Anerkennug nicht versagen können, daß sie, getragen von eingehendem Verständnis für die allgemeinen politischen und kulturellen Zustände jener Zeit, in streng wissenschaftlicher Form eine erschöpfende Darstellung auf Grund des bis jetzt vorhandenen Quellenmaterials gibt.

Breslau. Willy Cohn.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Ethik R. Saadjas.

Von **David Rau** s. A.

(Fortsetzung.)

Die Ethik.

Gruppierung und Behandlung des ethischen Stoffes bei Saadja.

Saadja hat ein zusammenhängendes ethisches System nicht geliefert. Ihm ist die Ethik zwar eine besondere philosophische Disziplin; da sie aber in den von ihm berücksichtigten Quellen nur als ein mit anderen ihr verwandten Disziplinen eng verflochtener Bestandteil der Religion auftritt, so war er gewissermaßen aus Rücksicht auf die Ökonomie seines den ganzen Glaubensinhalt des Judentums behandelnden Systems gezwungen, ethische Fragen im Zusammenhange mit religiösen und anderen, die gerade mit ihnen verbunden waren, zu behandeln. So erörtert er im dritten Abschnitt seines religionsphilosophischen Werkes Emunot we-Deot, der über Offenbarung und Gesetz, über Prophetie und Tradition, handelt, die Frage vom höchsten Gut und die zur Erlangung der Glückseligkeit führenden Mittel und Wege. Der vierte Abschnitt behandelt die Stellung des Menschen in der Natur, dessen Vorzüge und die Willensfreiheit. Im fünften Abschnitt bespricht Saadja die Tugendlehre, die verschiedenen Stufen des religiösen und sittlichen Verhaltens und die Lehre von der Vergeltung während er aber außerdem noch Fragen rein dogmatischer Art, die mit der Ethik in mehr oder weniger naher Beziehung stehen, mit gleicher Ausführlichkeit behandelt. Am Ende des fünften Abschnitts, der im Großen und Ganzen

seine allgemeine Ethik beschließt, bekennt er selbst, daß seine Darstellung keine erschöpfende Behandlung aller dahin gehörenden Gedanken enthalte; er hoffe aber, daß die von ihm gegebenen Grundgedanken für das Verhalten des Menschen von Nutzen sein werden[1]). Erst im zehnten Abschnitt stellt er eine konkrete Ethik auf, indem er das praktische Leben in seinen besonderen Erscheinungen auf dreizehn verschiedene Lebensrichtungen zurückführt und sie einer eingehenden Prüfung unterwirft. Er wägt die Vor- und Nachteile einer jeden sorgfältig ab und gelangt dadurch zur Bestimmung der Grenzen, innerhalb deren jede Neigung berechtigt ist, über die hinaus ihr aber nie gefolgt werden darf, wenn sie den Zwecken, die Gott dem Menschen gegeben, dienen und zur Förderung der menschlichen Glückseligkeit beitragen soll. Aber auch seine praktische Ethik läßt, obgleich der zehnte Abschnitt ihr fast ausschließlich gewidmet ist, eine streng logische und abschließende Behandlung ihres Inhalts vermissen. Das hat Saadja vielleicht selbst gefühlt, und deshalb bemerkt er, ein vollständiges System der praktischen Ethik ergebe sich, wenn man alles das, was sich in jeder der dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen nach kritischer Prüfung als richtig und erstrebenswert erweise, zusammenstelle und zu einem Ganzen vereinige[2]). Durch die ganze Anlage seines Buches, sowie

[1]) Emunot we-Deot V, S 94: ואני יודע כי אלו קבצתי העניינים הרבים, לא הייתי משלים מה שצריך אליו מהערת בני אדם על תירתם, אך אלה הכללים קרובים יהיו מועילים להם בעזר בורא.

[2]) Emunot we-Deot X, S. 146: ואקבץ כלל ממה שאניח כל חפץ בכל שער ויהיה הקבוץ ספר פרישות שלם. Wolff liest diese Stelle nach dem arabischen Texte (vgl. Berliner, Magazin für die Wissenschaft des Judentums Bd. VII, S. 73—100) wie folgt: ואקבץ כלל ממה שהניח כל חפץ בכל שער ואקרא הקבוץ ספר פרישות שלמה, »und ich würde das Zusammengestellte ein Buch der vollkommenen Enthaltsamkeit nennen«. Wir zitieren zwar durchwegs nach der Slucky'schen Ausgabe, Leipzig 1864, berücksichtigen aber immer Abweichungen, welche sich durch die genauen und eingehenden Vergleichungen des arab. und hebr. Textes durch Wolff (Berliners Magazin VII, 73—100; ZDMG. XXXIII,

die Unmöglichkeit, den ethischen Stoff anders als durch die gleichzeitige Behandlung des religiösen zu gewinnen, verliert die Ethik bei Saadja die Einheit. Er führt die Untersuchung auf den ethischen Gehalt gewisser Partieen in der Überlieferung eine Zeit lang fort, bricht dann ab und geht, ohne das ethische Resumée gezogen zu haben, auf andere Fragen ein. Man gelangt dadurch zu dem, wie wir später sehen werden, oft berechtigten Zweifel, ob ihm innerhalb des ihm von der jüdischen Überlieferung (worunter wir bei Saadja Bibel und Talmud verstehen) gegebenen Stoffes eine durchgehende Unterscheidung zwischen religiösen und ethischen Forderungen gelungen ist. Wir werden daher, um uns über diesen Punkt klar zu werden und, im Interesse der systematischen Einheit, den zerstreuten Stoff zu ordnen, zuerst die Grundbegriffe der Ethik und dann die Ethik als Tugend- und Güterlehre zu behandeln versuchen.

Bevor wir jedoch an spezifisch ethische Fragen herantreten, dürfte es gerechtfertigt erscheinen, zuerst die Erkenntnistheorie Saadjas kurz auszuführen, weil sie bei ihm, wie bei jedem Philosophen, die Grundlage und mithin den Schlüssel zum Verständnis seiner ganzen Philosophie bildet.

Wir besprechen hier hauptsächlich

die Erkenntnisquellen Saadjas und ihr Verhältnis zur Ethik.

Der mächtige Einfluß, den die griechische Philosophie auch auf Saadja ausgeübt hat, zeigt sich vor allem darin, daß ihm wie ja auch den griechischen Denkern seit Sokrates, die wahre Sittlichkeit nur auf klarer und richtiger Erkenntnis beruht. So sagt er sogleich in der Einleitung[1]):

---

694 707) Goldziher ZDMG. XXXV, 773—783, D. Kaufmann ZDMG XXXVII, 230—249) u. D. Simonsen (in Guttmanns Religionsphilosophie des Saadja, s. dessen Vorwort) ergeben haben, wodurch der von uns benutzte Text als zuverlässig gelten kann. Bekanntlich liegt der ganze arabische Text seit 1880 gedruckt vor. Der Verf. war aber außer Stande, unmittelbar aus dieser Quelle zu schöpfen.

[1]) Emunot we-Deot S. 2: ושם אשר ידיעתם וכו׳.

»Diejenigen, deren Kenntnis oder deren Anstrengung im richtigen Erkennen der Wahrheit gering ist, heißen Frevler, eben weil sie an der Wahrheit freveln. Fromme werden aber diejenigen genannt, die sich ausdauernd bemühen, mit ihrem Wissen die Wahrheit zu prüfen. Die Weisen sind also nur dann zu loben, und die Zweifel schwinden ihnen nur dann, wenn sie nach einer genauen Kenntnis ihres Gegenstandes das Joch allseitiger Erforschung geduldig bis zu Ende tragen.« An einer anderen Stelle[1]), wo er sein Buch, das doch der wissenschaftlichen Untersuchung gewidmet ist, empfiehlt, heißt es: »Wenn Gelehrte und Jünger so mit meinem Buche verfahren werden, so wird derjenige, der schon vorher zu einer sicheren Kenntnis gelangt war, dadurch noch mehr an derselben festhalten, dem Zweifler wird der Zweifel entschwinden, der an die Tradition Glaubende wird seinen Glauben kritisch und denkend erfassen . . ., dadurch wird das Wesen der Menschen (ihre Gedanken) sich bessern, ihr Gebet aufrichtig und innig werden, da in ihrem Herzen der göttliche Mahner ist, der sie von Sünden abhält und sie zum Rechten anregt. Ihr Glaube wird dann aber auch in ihrem Tun sich bewähren, die Mißgunst des einen gegen den anderen weltlicher Dinge wegen wird schwinden, gemeinsam werden sie zu den Männern der Weisheit sich wenden, nicht aber fremdem Wesen sich hingeben, und hierdurch wird ihnen Heil, Barmherzigkeit und Glück zuteil werden. All dies wird eintreten mit dem Schwinden der Zweifel und mit der Beseitigung des Irrtums; die Erkenntnis Gottes und seiner Lehre wird sich dann in der Welt ausbreiten, wie das Wasser in den Tiefen des Meeres, und es erfüllt sich die Verheißung: »Die Erde ist voll der Erkenntnis Gottes, wie Wasser den Meeresgrund bedecken (Jes. 11, 9)«. Allein er unterscheidet sich doch sehr wesentlich von den griechischen Philosophen durch die Beantwortung der Frage,

[1]) Das. S. 3 unten: וכאשר ינהג החכם והתלמיד וכו׳

welches die Quellen für diese Erkenntnis seien. Für Sokrates war diese Quelle die Dialektik, die große Scheidekunst, die das Wesentliche von dem Unwesentlichen trennte und die verschwommene Vorstellung in einen festen und klaren Begriff zusammenzog. Plato hatte auf dem Wege der Dialektik hinter dem Begriff die Idee entdeckt und geglaubt, daß diese nur mittelst der Vernunft, frei und unabhängig von jeder sinnlichen Wahrnehmung, erkannt werden könnte. Der sokratisch-platonischen Dialektik huldigte zum großen Teile auch Aristoteles, allein, im Gegensatz zu Plato, machte er die sinnliche Wahrnehmung zur Grundlage aller Erkenntnis. Von der sinnlichen Wahrnehmung steigt der Mensch, wie Aristoteles lehrt[1]), durch fortgesetzte Abstraktionen stufenweise vom Besonderen zum Allgemeinen, von den Wirkungen zu den Ursachen und so zum Ziel unserer Erkenntnis. Saadja folgt nun zunächst auch hierin, in näherem Anschluß an Aristoteles, der griechischen Philosophie. Er dringt deshalb ebenfalls auf klare Begriffsbestimmung wie Sokrates, nimmt mit Plato eine intuitive Vernunfterkenntnis an und macht doch wie Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung zur Grundlage alles Wissens und Erkennens. »Der Anfang, mit dem die menschlichen Erkenntnisse beginnen,« sagt er in der Einleitung[2]), »wird von durcheinander gemischten, verworrenen Anschauungen gebildet; die dem Menschen eigene Vernunft läßt aber nicht nach, jene Begriffe innerhalb einer gewissen Zeit zu klären und zu läutern, bis die Zweifel geschwunden, und die klare, mit keinem Zweifel mehr versetzte Erkenntnis gewonnen ist. An einem anderen Orte[3]) heißt es: »Zur Erkenntnis eines Dinges muß man zunächst alle diesem eigentümlichen Merkmale sammeln.

[1]) Zeller II, 2, S. 138—140.

[2]) Emunot we-Deot S. 4.

[3]) Jezirahkommentar, S. 26 und 88 zu II, § 1. [Vgl. jetzt ed. Lambert (Paris 1891) S. 59].

Die gesammelten Merkmale werden dann der Urteilskraft unterbreitet, die das Wahre und Richtige vom Falschen und Unrichtigen sondert und sichtet. Die so gewonnenen Erkenntnisse werden dann vom Gedächtnis erfaßt und aufbewahrt. Dieser ganze Denkprozeß beruht aber auf der Voraussetzung von der Richtigkeit unserer Sinneswahrnehmungen.« Aber nicht nur der Begriff, auch die höchste Erkenntnis nimmt bei Saadja wie bei Aristoteles ihren Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung. »Das menschliche Wissen hat zu seiner Grundlage die sinnliche Wahrnehmung; es nimmt seinen Ausgang von den groben Sinneseindrücken, die den Menschen unter sich und auch mit den Tieren gemeinsam sind. Allein der Mensch bleibt bei der Erkenntnis durch die Sinneswahrnehmung nicht stehen; von dieser untersten Erkenntnisstufe steigt er vielmehr immer höher und höher hinauf, bis er endlich zu der höchsten, ihm erreichbaren Stufe gelangt ist. Mit jeder höheren Stufe der Erkenntnis nimmt aber die sinnliche Greifbarkeit seiner Erkenntnisse naturgemäß immer mehr ab, bis der Mensch, an der äußersten Grenze seiner Erkenntnis angelangt auch die feinste und höchste Abstraktion gewonnen hat«[1]).

[1]) Emunot we-Deot II, S. 39; vgl. hiermit die Entstehung des Wissens bei Aristoteles, Zeller II, 2, 138—140. Die Abhängigkeit Saadjas von Aristoteles zeigt sich auch sonst noch oft. So sagt Saadja Em. we-Deot I, S. 34: אבל הוא יודע בשכלו וכו׳ und Einleitung S. 6: ונאמר כי היא ענין עילה בלב וכו׳ fast wie Aristot., daß sich aus der Wahrnehmung mittelst des Gedächtnisses ein allgemeines Bild erzeuge, indem dasjenige festgehalten werde, was die Begriffe bildende Vernunft von dem alle sinnlichen Wahrnehmungen aufbewahrenden und vereinigenden Seelenvermögen empfängt. Daß dieses Vermögen der aristotel. Gemeinsinn sei, hat schon Guttmann a. a. O. S 71 bemerkt. Mit Arist. (Zeller II, 2, S. 133) glaubt auch Saadja, daß, wenn das Wissen auch vermittelst der Erfahrung zustande komme, die Seele den Grund ihres Wissens doch in sich selbst trage: Emunot we-Deot VI, S. 98: ואחרי כן התבאר לי, כי הנפש הזאת חכמה לעצמה וכו׳, ferner, daß, wenn die Sinne täuschen, nicht sie, sondern der Verstand die Schuld daran trage, da sie nur seine Werkzeuge seien. Das: »Die

Hier wie an anderen Stellen[1]) betont Saadja die sinnliche Wahrnehmung als die einzige Erkenntnisquelle, und doch hindert ihn das nicht, gleich beim Anfang seiner Untersuchungen[2]) drei natürliche Erkenntnisquellen anzunehmen, in denen alle Wahrheit und Gewißheit ihren Ursprung habe: 1. die durch die fünf Sinne vermittelte Wahrnehmung, 2. die intuitive Erkenntnis der Vernunft und 3. das Erkennen durch Reflexion und logische Schlüsse, indem man von einer durch die Sinne wahrgenommenen oder durch die Vernunft erkannten Wirkung auf eine nicht weiter wahrnehmbare oder erkennbare Ursache schließen muß. Die dritte Erkenntnisquelle hat die beiden ersten zu ihrer Voraussetzung; das Verhältnis aber, in welchem die zweite zur ersten, das heißt die intuitive Vernunfterkenntnis zur sinnlichen Wahrnehmung steht, ist mit Sicherheit bei Saadja nicht festzustellen[3]). Wie verhalten sich diese drei natürlichen Erkenntnisquellen zur ethischen Erkenntnis? Die durch die Sinne erlangte Erkenntnis hält Saadja für eine unzweifelhaft wahre, sobald sich der Mensch dabei nicht durch die Einbildung täuschen läßt, so daß in der Erkenntnis, die aus dieser Quelle fließt, keine Differenz unter den Menschen stattfindet[4]). Für die Ethik liefert diese Quelle die Erkenntnis von dem, was Lust und Schmerz bereitet oder angenehm und unangenehm ist. Außerdem beweist Saadja aus ihr die Willensfreiheit des Menschen[4]).

See.e e:st gibt den Sinneswerkzeugen (לכלי החוש) die Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung. Vgl. D. Kaufmann, Die Sinne, S. 57.

[1]) Emunot II, S. 56; vgl. S. 7; I, 41.

[2]) Das. S. 7.

[3]) Aus Emunot S. 7: ובכופר בראשון כופר בשני und aus I, S. 41 unten, wäre die Abhängigkeit der Vernunfterkenntnis von der Sinneswahrnehmung zu folgern; diesen Stellen stehen aber andere gegenüber: I, S. 34 und 37; II, S. 55, an denen die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Vernunfterkenntnis betont wird.

[4]) Emunot S. 8, I, S. 15.

[5]) Das. IV, S. 78; vgl. X, 148 usw.

Ebenso wahr und zuverlässig wie die sinnliche Wahrnehmung ist die Erkenntnis der Vernunft, sobald der Mensch sie nicht mit den Gebilden des Traumes und der Phantasie verwechselt. Diese Erkenntnisquelle spielt in der Ethik Saadja's die bei weitem wichtigste Rolle, und wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir behaupten, daß Saadja sie Plato entlehnt hat, bei dem ja hauptsächlich das Wahre, Schöne und Gute ein eigentümliches Gebiet der Erkenntnis ausmachen, welches die Seele, von aller Sinneswahrnehmung unabhängig, durch eigene und selbständige Tätigkeit hervorbringt. Saadja führt wiederholt als Beispiel einer Vernunfterkenntnis den Satz an »Die Wahrheit ist gut, die Lüge ist schimpflich«[1]), außerdem operiert er bei den ethischen Untersuchungen im dritten Abschnitt fast ausschließlich mit dieser Erkentnnisquelle. Nicht so absolut sicher und zweifellos ist die Erkenntnis, die wir durch logische Folgerungen erhalten. Die meisten Abweichungen und Verschiedenheiten in den Ansichten der Menschen haben deshalb auch gerade in dieser Erkenntnisquelle ihren Grund. Saadja läßt deshalb die auf diesem Wege gewonnene Erkenntnis nur dann als wahr gelten, wenn sie die einzige und ausschließliche Erklärung für eine ihr zu Grunde liegende Sinneswahrnehmung oder sonst feststehende Vernunfterkenntnis bildet, wenn sie ferner weder einer anderen Wahrheit widerspricht noch in sich sich selbst einen Widerspruch enthält. In der Ethik weist Saadja auf Grund dieser Einschränkungen das hedonistische Prinzip, daß das Angenehme das Gute sei, zurück[2]). Auch darin ist eine Anlehnung an Plato oder doch wenigstens eine, wenn auch vielleicht aus anderen Gründen herbeigeführte, Übereinstimmung nicht zu verkennen. Nichtsdestoweniger ist die Ethik Saadja's doch sowohl von der Plato's als auch der des Aristoteles wie überhaupt der griechischen wesentlich

[1]) Emunot S. 7, 8; I, S. 36 oben; II, S. 55.
[2]) Das. S. 10; vgl. III, S. 60.

dadurch verschieden, daß er neben den natürlichen Erkenntnisquellen eine außerhalb des Menschen liegende annimmt, nämlich »die wahrhafte Überlieferung«. »Die wahrhafte Überlieferung« enthält nach Saadja sowohl die schriftliche Lehre als auch die mündliche Tradition[1]). Obgleich sie ihre Gültigkeit aus den drei natürlichen Erkenntnisquellen herleitet, bestätigt sie selbst andererseits wieder die Richtigkeit der natürlichen Erkenntnisquellen[2]), so daß eine vollständige Übereinstimmung zwischen den Lehren der »wahrhaften Überlieferung«, das heißt der Offenbarung,

---

[1]) Emunot S. 7; das II, S. 49 bringt Saadja aus der Schrift (מן הכתוב) und aus der Tradition (מן המקובל) Beweise, dort nennt er die Gesetzeslehrer die Schüler der Propheten. Deshalb nennt er auch (worüber Guttmann, Religionsph. d. Saadja, S. 141, Anm. 3 sich wundert) die unzweifelhaft talmudischen Bestimmungen über Eheschließung und Erwerb »prophetische«, Emunot III, S. 61—62. Er hält das. III, S. 72 die Überlieferung zur Erklärung der Lehren und Gebote der Offenbarung ebenso notwendig wie die Vernunft.

[2]) Emunot S. 7 u. 8. Bemerkenswert ist, wie Saadja die Wahrheit der »vierten Erkenntnisquelle« aus den drei natürlichen beweisen will. Die Wahrheit der Überlieferung ist; 1. durch die sinnliche Wahrnehmung bestätigt, da die Offenbarungen an die Propheten stets von Zeichen und Wundern begleitet waren, Emunot III, S. 63—64; das. S. 12; sie wird 2. durch die Vernunfterkenntnis bestätigt, so daß sie auch spätere Geschlechter, die die Zeichen und Wunder nicht gesehen, ebenfalls überzeugt. Gott hat nämlich in die menschliche Vernunft die Geneigtheit zur Aufnahme wahrhafter Überlieferungen gelegt, so daß sich die Seele bei ihnen beruhigt fühlt und ihren Urkunden und Berichten Glauben schenkt. Im übrigen sind ja auch im gewöhnlichen Leben die meisten Handlungen der Menschen von dem Glauben an die Wahrheit des ihnen durch andere Überlieferten abhängig. Ohne diesen Glauben wäre kein Handel und Wandel, ja nicht einmal der Bestand eines geordneten Staatswesens möglich. Ohne ihn könnten wir mit Bestimmtheit weder unsere Mutter noch unseren Vater angeben und gleich den Skeptikern dürften wir nur den Wahrnehmungen Glauben schenken. III, S. 65; 3. ergibt sich die Wahrheit der »wahrhaften Überlieferung« auch durch die Überlegung, daß, wenn die Überlieferung irrtümlich aufgefaßt oder absichtlich gefälscht wäre, dies wohl möglicherweise einem Einzelnen hätte verborgen bleiben

und den Ergebnissen der menschlichen Forschung möglich ist. In welchem Verhältnis steht diese vierte Erkenntnisquelle zu den anderen, oder mit anderen Worten, wie verhalten sich Offenbarung und Vernunfterkenntnis zu einander und in welchem Verhältnis stehen beide zur Ethik? Alle Wahrheiten, die der Mensch aus seinen natürlichen Erkenntnisquellen schöpfen will, kann er nur auf dem Wege sehr mühevoller Spekulation und nur im allmählichen Fortschritt erlangen, wobei er außerdem fortwährend der Gefahr ausgesetzt ist, durch einen Fehler in der Untersuchung zu einem falschen Resultate zu kommen. Dem gegenüber bietet die Offenbarung die höchsten Erkenntnisse dem Menschen mühelos dar, so daß auch die der philosophischen Forschung Entbehrenden und Unfähigen, ja sogar Weiber und Kinder, sich diese anzueignen vermögen. Die Offenbarung umfaßt alle Lehren und Gesetze, deren der Mensch überhaupt bedarf; die Vernunft kann diese Lehren und Gesetze zwar ebenfalls geben, allein ihre hauptsächlichste Aufgabe besteht zunächst darin, daß sie das, was die Offenbarung apodiktisch lehrt und befiehlt, nach angestrengtem Nachdenken auf seinen Wahrheitsgehalt prüft und auf sittliche Gründe zurückführt[1]), damit der Mensch so vom Wissen zum Glauben gelange[2]).

können; bei einer großen Gesamtheit ist in der Überlieferung weder eine irrtümliche Auffassung noch ein Betrug denkbar, ohne daß sich zugleich die Überlieferung von diesem als Betrug weiter fortgepflanzt hätte, das. III, S. 66.

[1]) Emunot S. 11—13.

[2]) Vgl. Emunot S. 3 ff. Es gehört dies gewissermaßen zur Tendenz seines Buches. Es ist interessant in dieser Beziehung, wie es Stöckl getan hat, Saadja mit der christlichen Scholastik zu vergleichen. Saadja ist der Ansicht, daß ohne Erkenntnis kein echter Glaube möglich ist. Anselm v. Canterbury dagegen lehrte wie Augustin, »daß ohne den Glauben keine Erkenntnis möglich sei«. Vgl. H. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie, III, Hamburg 1844, S. 325. Es gibt aber auch verwandte Ansichten. Saadja am nächsten kommt unter allen christlichen Scholastikern Abälard, der, ebenfalls »die natürlichen

Dieses Abhängigkeitsverhältnis, in dem die Philosophie gewissermaßen auch nur »die Magd der Religion« ist, kommt hauptsächlich in den metaphysischen Forschungen Saadja's zum Ausdruck. In den ethischen Betrachtungen gewährt er der Vernunft mehr Freiheit und Selbständigkeit, doch beschränkt er ihr Vermögen dahin, daß sie die Wahrheiten des praktischen Lebens nur im allgemeinen zu finden, keineswegs aber genau zu bestimmen vermag. Wollte man daher es der Vernunft allein überlassen die Normen festzustellen, nach denen sich das Tun und Lassen der Menschen zu richten hätte, so wäre man in sehr vielen Punkten ratlos und eine Übereinstimmung in den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen fast unmöglich. Diesen Mangel der Vernunft ersetzt nun vollständig die Offenbarung, so daß sie im praktischen Leben als die notwendige Ergänzung der menschlichen Vernunft unentbehrlich ist[1]).

Welche Gestalt die Ethik Saadja's bei diesen Voraussetzungen annehmen muß, ist schon hier zu erkennen. Sie wird nur in beschränktem Maße autonom sein, und so weit sie heteronom ist, wird sie von spezifisch religiösen und ähnlichen Elementen durchsetzt sein. Wir wollen nun versuchen, die Grundbegriffe der saadjanischen Ethik darzustellen, und zwar zunächst ihren Begriff und ihre Kategorien.

Erkenntnisse als Anfänge unseres Glaubens betrachtete« und daher nicht den Glauben vor dem Wissen, sondern das Wissen vor dem Glauben, forderte, s. Ritter, das 409 ff. Thomas v. Aquino hatte, von Maimonides beeinflußt, ebenfalls Vernunft und Offenbarung als zwei Erkenntnisquellen angenommen. Allein während Saadja die Offenbarung mehr für ein äußeres Förderungsmittel für die natürliche Erkenntnis hielt, weil die Offenbarung nur das lehre, was die menschliche Vernunft selbst erkennen könne, hielt Thomas sie für eine absolute Notwendigkeit wegen der Mysterien, die jenseits aller Vernunft liegen. Saadja kennt keine Glaubensmysterien. Stöckl, A. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters II, S. 447.

[1]) Die Spekulation dient nur dazu, uns durch Vernunftgründe von der Wahrheit der Offenbarungslehren zu überzeugen. Em. S. 12. Wer philosophiert, ohne die Schriften der Propheten zu beachten,

III. Die Grundbegriffe der Ethik.

1. Die Ethik als philosophische Disziplin und ihr Begriff.

Gegen Ende des zehnten Abschnittes seines religionsphilosophischen Werkes gibt Saadja in Anlehnung an Kohelet eine Einteilung der Wissenschaft, wonach er sie in drei Disziplinen scheidet. Er nennt dort:

1. Die Wissenschaft von den Naturdingen und der Weltschöpfung חכמת הטבעים ויצירת העולם, die von der sichtbaren Welt ausgehend zu dem höchsten Objekt des Erkennens aufsteigt und Gott als den Realgrund alles Seins erkennt. Es ist dies wohl die theoretische Wissenschaft der Physik und Metaphysik. Rechnen wir hierzu noch die Mathematik, die er מלאכת השיעור[1]) oder ידיעת המדות והשערים[2]) nennt, so haben wir die drei Teile der theoretischen Philosophie bei Aristoteles[3]).

2. Die Politik הנהגת המלכות, die sich mit der Ordnung der menschlichen Gesellschaft und den Mitteln zu ihrem Schutze beschäftigt[4]).

3. Die Religion חכמת עבודה ויראה; sie ist die Wissenschaft, welche das Verhältnis des Menschen zur Gottheit zum Inhalt hat und das ganze Leben des Menschen sowohl nach innen wie nach außen auf Grund dieses Verhältnisses nach allen Richtungen hin genau bestimmt und

---

sündigt, obgleich er ein Philosoph ist, das. S. 11. Mehr Freiheit wird der Vernunfterkenntnis III, S. 58 und besonders III, S. 61, volle Selbständigkeit aber und bestimmender Einfluß auf das praktische Leben erst im zehnten Abschnitt zuerkannt.

[1]) Emunot we-Deot, Einleitung S. 9.

[2]) das. X, S. 153 Mitte.

[3]) Zeller II, 2, S. 123. Dieser Einteilung folgte später auch Maimonides in Mill. higgajon, p. 14.

[4]) Emunot X, S. 161, dort werden die drei Disziplinen als חכמה aus dem jedesmaligen Gegensatz gefolgert. Zur Politik, vgl. ibid. X, S. 154 die »neunte Lebensrichtung« IV, S. 76 oben: ובה דניע לנהוג החיילים והמחנות, להנהגת המלכות והשלטון, עד שנתקנו בני אדם.

regelt[1]). Die Ethik als besondere Disziplin findet in diesem System also keine Stelle. Nehmen wir aber an, daß hier Politik und Religion die Teile der praktischen Philosophie bilden und also der Ethik und Politik im aristotelischen Systeme entsprechen[2]), dann werden wir, wenn wir von der umgekehrten Folge der Teile absehen, die Ethik Saadja's hauptsächlich in dessen »Religion« zu suchen haben. Indessen es scheint doch auch, daß Saadja, unter dem Einfluß der griechischen Philosophie, obgleich er die Politik selbst nicht weiter behandelt hat, wozu er ja auch, da er hauptsächlich nur für seine Glaubensgenossen schrieb, keine Veranlassung hatte, die Ethik auch als eine »Politik im engeren Sinne« betrachtet hat, und sie infolgedessen also auch zur Politik rechnet. Wie wir aus gelegentlichen Bemerkungen ersehen und auch oben schon bemerkt haben, besteht die Politik in der »Leitung des Staatswesens«, ihr Zweck ist die Förderung der Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft[3]). Die Mittel zur Erlangung dieses Zweckes gibt nur »die vernünftige Überlegung (חכמה)« an[4]), indem sie durch Gesetze und Verbote für die Aufrechterhaltung der Ordnung sorgt und die Gesellschaft vor Untergang bewahrt. Eine Bedingung zum Bestande des staatlichen Gemeinwesens ist aber auch der Glaube an die Wahrheit menschlicher Überlieferung, denn ohne diesen würde

---

[1]) Unter עבודה versteht Saadja den praktischen Teil der Religion, der als Gottesdienst im weitesten Sinne das ganze Leben des Menschen umfaßt Emunot X, S. 157: כי העבודה היא בכל המצות השכליות והשמעיות.

[2]) »Politische Wissenschaft« ist der von Aristoteles eingeführte Name für das ganze Gebiet des praktischen Lebens, welcher Ethik und Politik umfaßt, s. N. E. VI, 8, vgl. Zeller II, 2, S. 127 u. 468.

[3]) Emunot X. S. 161; VI, 76: עד שנתתקנו בני אדם; X, S. 154: ולולא השררה לא היה העולם מסודר, ולא נשלמו תקנותיו. Ohne Regierung wäre keine Ordnung in der Welt, und ihre Wohlfahrt könnte nicht gefördert werden.

[4]) Emunot X, S. 155: סדור העולם לא יהיה כי אם בחכמה.

jeder den obrigkeitlichen Gesetzen und Anordnungen, wofern er bei deren Verkündigung nicht selber zug gen war, den Gehorsam versagen und dadurch die Staatsleitung unmöglich machen[1]). Fast analog diesem Begriff der Politik ist auch der Begriff der saadjanischen Ethik. Sie besteht ebenfalls in der »Leitung« nach »vernünftiger Überlegung«, aber in der Selbstleitung[2]), und ihr Zweck besteht ebenfalls in der Förderung der Wohlfahrt, aber in der Wohlfahrt der eigenen Person[3]). Die Mittel, die zur Erreichung dieses Zieles dienen, gibt ebenfalls nur die Vernunft an, indem sie als oberste Richterin alle Triebkräfte der Seele so regelt, daß sie jeder einzelnen von ihnen die Zeit und das Maß ihrer Wirksamkeit bestimmt, wie es in den einzelnen Fällen das vollendete Wohl des Menschen gerade erheischt[4]). Nach dieser Richtung hin bestimmt Saadja die Form und den Inhalt der Ethik hauptsächlich im zehnten Abschnitt seines religionsphilosophischen Werkes. Er betrachtet den Menschen dort vorwiegend als irdisches Naturwesen, dessen höchstes eben nur auf Erden erreichbares Ziel das geistige und leibliche Wohlbefinden bildet. Seine Ethik wird dadurch, wie Luthardt die antike Ethik bezeichnet, »naturhaft ; sie sucht deshalb auch nicht das menschliche Leben und Handeln mit einem Höheren, jenseits der Menschengewalt Liegenden, in Verbindung zu bringen, dessen absoluter Wille die Norm für den Willen und das ethische Urteil des Menschen abgeben könnte, sondern sie nimmt ihren Ausgang

---

[1]) das III, S. 65: אם לא יחשוב שיש בעולם הגדה לא יקבלו מצות עלכם ולא הזהרתו כי אם בעת שיראו אותו . . . ואלו היה כן, בטלה ההנהגה ואבדו הרבה מבני אדם, vgl. III, 59 unten; X, 154 unten.

[2]) das. X, S. 145: צריכים לחכמה בהנהגת דאדם ומהלכיו, vgl. I, S. 36: ואומר עוד, כי רצים עמנו אל שכלם, בעת הצרך אל ההנהגה, vgl. IV, S. 78: אין הדבר, כי אם שהוא מנהיג טבעו בשכלו.

[3]) das. X, S. 144: אבל מהתקבצות . . . ישלם לו תקון ענינו . . . וכאשר יעשה כן יהיו כל ענינו שוים ומתוקנים.

[4]) Emunot X, S. 145: אבל כח ההכרה הוא אשר ידין על הכחות האחרים וכו', vgl. S. 144 und 146.

vom menschlichen Seelenwesen und findet den Maßstab der ethischen Beurteilung in der prüfenden und richtenden Kraft der Vernunft. Was diese als dem irdischen Wohle förderlich erkennt wird als »gut« bezeichnet und dessen Gegenteil als »schlecht«. Saadja gibt deshalb recht bezeichnend dem zehnten Abschnitt die Überschrift »Über die beste Art der menschlichen Lebensführung im Diesseits«.

Der Begriff der Ethik, wie er uns hier entgegen tritt, verrät sowohl durch seine Verwandtschaft mit dem Begriff der Politik, wie hauptsächlich, wie wir später noch sehen werden, durch sein Prinzip, den Einfluß der griechischen Ethik und unterscheidet sich wesentlich von der Fassung, die die Ethik Saadja's in der Religion annimmt. Im zehnten Abschnitt behandelt Saadja den Menschen als ein selbständiges, unabhängiges, seine eigene Vernunft als höchste Richterin anerkennendes Wesen; ganz anders ist dem gegenüber aber nach Saadja die Stellung des Menschen in der Religion. Hier verliert er seine Unabhängigkeit, seine Vernunft wird mangelhaft und er tritt als Kind in ein Verhältnis zu Gott, als seinem Vater, der zwar das Glück des Kindes will, dafür aber auch unbedingten Gehorsam verlangt. Saadja beginnt daher seine Untersuchungen über den ethischen Gehalt der Offenbarungslehren gleich mit dem Hinweise, daß der Mensch sein Dasein nur der Güte Gottes verdanke, daß Gott ihm außerdem aber noch gnädig die Mittel gewährt habe, durch die er die ewige Glückseligkeit und das höchste Gut erlangen könnte. Diese Mittel sind die göttlichen Gebote und Verbote. Befolgt der Mensch sie, so wird er von Gott dafür belohnt, verwirft er sie aber, so wird er bestraft. Gott hat sie dem Menschen durch die Propheten offenbart und allein aus diesem Grunde sind sie für den Menschen von verbindlicher Kraft[1]). Allein Saadja verwirft, wie wir schon wissen, den blinden Autoritätsglauben und sieht sich deshalb gezwungen, die Verbind-

[1]) Emunot III, S. 58.

lichkeit der geoffenbarten Gesetze aus einem anderen Grunde zu erklären. Er versucht daher, sie aus der menschlichen Vernunft abzuleiten. Hierdurch erfahren wir aber, welche Stellung die Ethik in der Religion einnimmt, und welches der Begriff der religiösen Ethik ist. Indem Saadja nämlich die einzelnen Gesetze erklärend durchgeht und je nach ihrer Zusammmengehörigkeit gruppiert, findet er viele, zu deren Anerkennung die menschliche Vernunft sich geradezu gezwungen fühle, und zwar aus Gründen, die je nach dem Inhalte der einzelnen Gesetze verschieden sind. Aber selbst in dieser Verschiedenheit der Einzelgründe vermag er noch ein allen Gemeinsames zu entdecken, das er als die wahre Ursache der Verpflichtung betrachtet, die wir, unbeeinflußt von irgend welchem Offenbarungsgedanken, jenen Gesetzen gegenüber empfinden. Dieses ihnen gemeinsame Moment ist der sittliche Wert, den unsere Vernunft ihnen unmittelbar zuerkennt, indem sie nämlich das in ihnen Gebotene als etwas Gutes und das in ihnen Verbotene als etwas Schimpfliches beurteilt[1]). Alle diese Gesetze führen den Namen »Vernunftgesetze«. Im Gegensatz zu diesem gibt es aber andere Gesetze, in deren Beurteilung sich unsere Vernunft ganz indifferent verhält; sie findet in ihnen an und für sich weder etwas Gutes noch etwas Schimpfliches[2]). Der Mensch fühlt sich zu ihrer Anerkennung nur verpflichtet, weil sie als Gebote der Offenbarung gelten[3]); Saadja nennt diese Klasse von Gesetzen daher auch »Offenbarungsgesetz«[4]). Das Merkmal, das den Unterschied

[1]) Emunot III, S. 59: וכל ענין מאלה שמצוה בו, נטע בשכלנו טובתו וכל ענין מהם שהזהיר ממנו נטע בשכלנו נגיותו.

[2]) das.: והחלק השני, דברים אין השכל נוזר אותם, שהם טובים לעצמם ולא מנוים לעצמם.

[3]) das. S. 60: אף על פי שהעלה נדודה בקיומם מצות אלהינו.

[4]) das. S. 59 u. 61: . . . זה הכלל בשני חלקי המצוה, והם השכליות והשמעיות . . . Im Jezirah-Kommentar zu I, § 1 nennt er die Vernunftgebote המודעים, weil sie uns schon allein durch die Vernunft bekannt sind המודעים בבינה; die Offenbarungsgesetze aber המושמעים,

zwischen den »Vernunft«- und »Offenbarungsgesetzen« bildet, ist ein Hauptmoment des ethischen Begriffs; denn dieser besteht darin, daß wir an die Betrachtung von Verhältnissen oder Objekten die Prädikate der Wertschätzung des Lobes oder des Tadels, der Billigung oder der Mißbilligung knüpfen[1]). Wir werden demnach die »Vernunftgesetze«, deren Verbindlichkeit der Mensch nicht erst aus der Offenbarung herleitet, sondern schon infolge einer sittlichen Beurteilung für sich anerkennt, als die Gesetze der Ethik bezeichnen dürfen. Die Ethik tritt hier also in der Form einer Pflichtenlehre hervor. Indem nämlich die Vernunft etwas als »gut« anerkennt, finden wir uns ohne jegliche Rücksicht auf irgend einen dadurch etwa zu erreichenden Zweck gezwungen, dieses Gute zu tun. Die beiden verschiedenen Begriffe der philosophischen und religiösen Ethik Saadja's zeigen deutlich die Verschiedenheit des Bodens, auf dem sie gewachsen sind. Seine philosophische Ethik, welche eudämonistisch das Wohlbefinden

weil sie uns erst von außen mittelst des Gehorsams mitgeteilt werden המושמעים בדרגש השמע. Diese Einteilung und Bezeichnung war auch in den Kreisen der Mutazila bekannt. Schahrastâni I, S. 40, Anm. erklärt fast wie Saadja: Offenbarung bedeute eigentlich das Hören von außen im Gegensatz zu der Tätigkeit der eigenen Vernunft. Von Saadja ab bleiben diese von ihm in die jüdische Literatur eingeführte Bezeichnungen allgemein in Geltung. Joseph Ibn Zadik (Mikrokosmos, S. 61) und Abraham Ibn Daud (Emuna rama, ed. Weil, S. 75) haben die gleiche Einteilung und Bezeichnung der Gebote. Maimonides behält die Einteilung zwar bei, verwirft aber die Bezeichnungen, weil (nach Scheyer, Psychol. System des Maim., S. 26) die entsprechende arab. Benennung eigentlich »Gesetze der theoretischen Vernunft« bedeute, worunter aber Maimonides Gesetze über Glaubenswahrheiten verstanden wissen will, vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 93. Auch Aristoteles unterscheidet in ähnlicher Weise N. E. V, 10 ein natürliches und ein gesetzliches Recht; ebenso N. E. VIII, 14: Das δίκαιον sei ein zwiefaches, ein ungeschriebenes und ein gesetzmäßiges.

[1]) L. Strümpell, Praktische Philosophie der Griechen, Leipzig 1861. S. 9 ff.; T. Ziller, Allgem. philos. Ethik, 1880. S. 3 ff.; H. Steinthal, Allgem. Ethik. S. 31 ff.

zum Maßstab alles Strebens macht und das Gute nur relativ als ein zweckmäßiges Mittel schätzt, ist den Griechen entlehnt. Der Pflichtbegriff dagegen, den seine religiöse Ethik enthält, ist in der Bibel und auf dem Boden des Judentums zuerst ausgebildet worden[1]). Das Gute darin wird nicht als ein Mittel betrachtet, sondern es ist etwas Selbständiges, Objektives, das um seiner selbst willen verwirklicht werden soll. Dieses Nebeneinanderbestehen einer relativen und einer absoluten Wertschätzung beweist, wie doppelsinnig und vieldeutig der Begriff »gut« bei Saadja sein muß. Je nach der Bedeutung dieses hauptsächlichsten Grundbegriffs ändert sich aber auch das Prinzip der Ethik, und es fragt sich daher, ob der Begriff »gut« bei Saadja so beschaffen ist oder wenigstens einen solchen Faktor enthält, daß sich daraus ein einheitliches Prinzip für die beiden von Hause aus verschiedenen Begriffe seiner Ethik herleiten läßt. Wir übergehen hier das Verhältnis der Religion zur Ethik, welches Saadja recht ausführlich behandelt, weil wir es später an geeigneter Stelle erörtern, hauptsächlich aber, weil wir erst das Prinzip der saadjanischen Ethik kennen müssen, um das Ethische der Religionsgesetze, das Saadja in ihnen eben nachweisen will, darnach zu beurteilen.

[1]) Nur die Stoiker unter den griech. Philosophen hatten angefangen, wenn auch im Widerspruch mit ihrer allgemeinen Weltansicht, den Grund zum richtigen Begriff der Pflicht zu legen (Ziller, Allg. phil. Ethik, S. 107). Schopenhauer, welcher das Kant'sche »Sittengesetz«, das wie bei Saadja unmittelbar in sich das unbedingt verpflichtende Soll enthält, als in der Ethik gar nicht berechtigt, verwirft, »erkennt für die Einführung des Begriffes Gesetz, Vorschrift, Soll in die Ethik keinen anderen Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den mosaischen Dekalog«; Preisschrift über die Grundlage der Moral. 2. Aufl. Leipzig 1860, S. 122, vgl. das. S. 125: »Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre . . . stammt mit samt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog«, vgl. O. Lehmann, Über Kants Prinzipien der Ethik und Schopenhauers Beurteilung derselben. Berlin 1880. S. 91 ff.

(Fortsetzung folgt.)

Das „Steinewerfen" in Koheleth 3, 5, in der Deukalionsage und im Hermeskult[1]).

Von Ludwig Levy.

»Alles hat seine Zeit,« so leitet Koheleth sein drittes Kapitel ein, hilflos steht der Mensch der ehernen, unabänderlichen, von Gott gegebenen Ordnung der Dinge gegenüber. Mit V. 2 beginnen 7 Paare von Antithesen. Jedes Antithesenpaar bildet ein geschlossenes Ganzes, das mit dem Vorhergehenden und Folgenden nicht zusammenhängt. Jedes Paar zerfällt aber in 2 eng untereinander zusammenhängende Parallelen. Das erste Antithesenpaar beginnt mit dem Lebensanfang und Lebensende des Menschen und (parallel) der Pflanze. Daß »weinen und lachen« und »klagen und tanzen« (V. 4) Parallelen sind, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Dasselbe gilt für »suchen und verloren geben«, »erhalten und wegwerfen« V. 6, für »zerreißen und nähen«, »schweigen und reden«, beides Äußerungen der Trauer und ihrer Beendigung V. 7, ebenso für »Liebe und Haß«, im Völkerleben »Krieg und Frieden« V. 8. Von der Erklärung der Parallele V. 3 wollen wir hier absehen, sie würde uns zu weit führen.

Auffallend und bisher unerklärt ist die Parallele des 5. Verses:

עֵת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעֵת כְּנוֹס אֲבָנִים
עֵת לַחֲבוֹק וְעֵת לִרְחֹק מֵחַבֵּק׃

Es ist eine Zeit Steine zu werfen und eine Zeit Steine zu sammeln, eine Zeit zu umarmen und eine Zeit dem Umarmen fernzubleiben.

[1]) Ein Kapitel aus meinem demnächst erscheinenden Kohelethkommentar.

Zu diesem Verse schreibt Delitzsch: »Schwieriger zu sagen ist, was den Verfasser auf die zwei folgenden Gegensatz-Paare hinführt V. 5: Steinewerfen hat seine Zeit, und Steinesammeln hat seine Zeit; Umfahen hat seine Zeit und Enthaltung vom Umarmen hat seine Zeit. Bestand zu des Verfassers Zeit schon die altjüdische Sitte, dem Toten drei Schaufeln Erde ins Grab nachzuwerfen, und führt ihn dies auf das השליך אבנים? Man bedarf aber so zufälliger Gedankenverknüpfung nicht, denn auch das Paar 5a unterstellt sich noch den Gattungsbegriffen des Lebens und des Todes: Steine werfend ruiniert man den Acker 2 K 3, 25, und Steine zusammensuchend und entfernend kultiviert man ihn. Folgt nun לחבוק, weil auch das mit Armen und Händen geschieht? Schwerlich, sondern dem feindlichen, geflissentlich schädigenden Steinewerfen tritt die Liebesbetätigung des Umfahens an die Seite.«

Delitzsch's Erklärung befriedigt nicht. Das Nachwerfen der drei Schaufeln Erde können wir bei Seite lassen, denn abgesehen davon, daß es sich um Erde und nicht um Steine handelt, entspricht das Nachwerfen der Erde nicht dem Umarmen. Aber auch das Ruinieren der Äcker durch Steinewerfen im Kriege korrespondiert nicht mit Umarmen, und selbst wenn wir den ersten Halbvers umdrehen, so daß das Entsteinen mit Umarmen korrespondiert, so ist dies Kultivieren des Ackers nur sehr gezwungen mit Umarmen in Parallele zu setzen. Delitzsch folgen die meisten neueren Erklärer, so Volck, Wildeboer, Siegfried. Auch andere Erklärungen wie »eine Mauer zerstören« für Steinewerfen und »zum Festungsbau sammeln« (Graetz) oder »Werfen und Sammeln von Schleudersteinen« (Zapletal) sind verfehlt.

Fragen wir zunächst: Was erwarten wir an Stelle von Steinewerfen und Steinesammeln in unserem Vers? Wenn wir vom zweiten Halbvers ausgehen: »Eine Zeit ist für's Umarmen und eine Zeit ist, sich vom Umarmen fernzu-

halten,« so erwarten wir nach Analogie aller übrigen Gegensatzpaare im ersten Halbvers etwas Ähnliches. Und da hier לחבוק erotisch gemeint ist wie Spr. 4, 8 und 5, 20, so muß »Steine werfen« und »Steine sammeln« ein symbolischer Ausdruck für »den Liebesgenuß suchen« und »den Liebesgenuß meiden« sein.

Sexuelle Symbolik war zu allen Zeiten und bei allen Völkern, besonders auf primitiver Kulturstufe, weit verbreitet. Die verschiedensten Ausdrücke dienen als verhüllende Bezeichnung des Geschlechtsaktes. So nennt Stern B. Medizin, Aberglaube usw. II, S. 136 die Ausdrücke »reiten«, »bedecken«, »spielen«, F. S. Krauss, Die Zeugung in Brauch, Glaube und Sitte der Südslaven I. S. 349 und II. S. 157 »kneten«, II. S. 235 »Mehl sieben«, I. S. 341 »Zupfropfen.« Zur sexuellen Symbolik im HL s. Haupt P. Bibl. Liebeslieder S. 36, 43, 68, 78, in talmudischer Zeit s. b. Sabb. 63a: אמר רב יהודה אמר רב אנשי ירושלם אנשי שחץ היו אדם אומר לחבירו במה סעדת היום בפת עמילה או בפת שאינה עמילה ביין נורדלי או ביין חרדלי במסב רחב או במסב קצר בחבר טוב או בחבר רע אמר רב חסדא וכולן לזנות. Ein solcher Ausdruck muß auch »Steine werfen« sein. In die Sphäre des Zeugens und Gebärens rückt uns zunächst ein אבנים verwandtes Wort: אָבְנַיִם Ex. 1, 16 und Jer. 18, 3. In Ex. 1, 16 וראיתן על האבנים kann das Wort nur die Bedeutung »Schamteile« haben, in der es ganz unzweideutig von der Mechilta zu Ex. 15, 5 gebraucht wird (Winter und Wünsche, Übersetzung, S. 128): »Wie ein Stein. Mit dem Maße, mit welchem ein Mensch mißt, mißt man ihm. Sie sprachen: So sehet auf den Zweistein. Auch du machtest ihnen die Wasser wie einen Zweistein, und die Wasser schlugen sie an den Ort des Zweisteins,« die Scham. Die Hebammen sollen auf die Vulva blicken, um das Kind, sobald sie sein Geschlecht erkannt haben, sofort zu töten. »Gebärstuhl« gibt keinen Sinn. Da das Weib auf ihm sitzt, kann man ihn nicht sehen, und könnte man ihn selbst sehen, so hätte das auch keinen Zweck. Die Hebamme

muß vielmehr auf die Stelle sehn, wo das Kind heraustritt, oder auf das Kind selbst und seine Geschlechtsteile. אבנים können nur die beiden Ränder der Scheide sein, oder die beiden Hoden (= Steine) des Kindes, s. Baentsch (in Nowacks Handkomm. z. St.), der im Namen von Vollers auf das arab. mêbana (ma'bana) Schamlosigkeit und mîbûn (ma'bun) Lustknabe verweist, »beide Ausdrücke zeigen wenigstens, daß auch im Arab. sich Ableitungen von אבן in der Sphäre des pudendum bewegen.« Auch der Midrasch Ex. r. z. St. erklärt אבנים als Zeugungsorgane des Weibes. Auf der Suche nach der Etymologie des Wortes gibt er verschiedene Erklärungen, die eine: אבנים מקום שהולד נבנה בו, also Gebärmutter, eine zweite: הקב"ה עושה איברים של אשה קשה כאבנים בשעה שיושבת על המשבר לילד, ferner בשעה שכורעת לילד ירכותיה מצטננות כאבנים.

Wenn auch diese Etymologien für uns nicht mehr brauchbar sind, so zeigen sie doch jedenfalls, daß אָבְנַיִם für den Midrasch die Geschlechtsorgane bedeutete, und daß man ein tertium comparationis mit אֲבָנִים Steine suchte. Aber auch אָבְנַיִם Töpferscheibe Jer. 18, 3 führt uns in das Gebiet des Zeugens und Erschaffens. Die Menschenschöpfung wird im babylonischen und ägyptischen Mythus als Töpferarbeit dargestellt. Auf der Töpferscheibe wird der Mensch modelliert. Eine Abbildung aus dem Tempel von Luxor zeigt uns den ägyptischen Gott Chnum, wie er den Menschen auf der Töpferscheibe modelt[1]). Bei den Babyloniern ist Ea der Menschenbildner und heißt »der Töpfer«, der den Menschen aus Lehm erschafft[2]). Da so viele Momente אבנים in die Sphäre des Zeugens, Erschaffens, Gebärens rücken, ist es natürlich, daß mit אֶבֶן Stein Bilder und Redensarten geschaffen wurden, die auf diese Sphäre hindeuten. In Jes. 51, 1 wird

[1]) Eine Reproduktion des Bildes, s. bei Jeremias: das Alte Testament im Lichte des alten Orients², S. 146.

[2]) Jeremias, ATAO, S. 167.

Abraham der Fels genannt, aus dem die Israeliten gehauen wurden. Duhm bemerkt dazu: »Abraham und Sara werden mit einem Felsen, genauer einem Steinbruch, verglichen, die Israeliten mit den daraus geförderten Steinen. Das Bild ist so fremdartig, daß eine besondere Anspielung darin liegen mag.« Das Bild ist durchaus nicht so fremdartig und vereinzelt, vgl. Jer. 2, 27: die da sprechen zum Stein: Du hast uns geboren, Matth. 3, 9: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken, Odyssee XIX, 162: Aber sage mir doch, aus welchem Geschlechte du herstammst, denn du stammst nicht vom Steine, Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, S. 210: Agni aus dem Stein geboren. In denselben Zusammenhang gehört auch die Felsgeburt des Mithras, die petra genitrix. Gewiß sind das meist Bilder, aber Bilder, die durch bekannte Redeweisen und Anspielungen hervorgerufen wurden. Bei den Juden konnte schon der Gleichklang von אבן Steine mit בן בנים Söhne derartige Bilder begünstigen, vgl. Ibn Esra zu Ex. 1, 16. Eine solche, ursprünglich allgemein verstandene Redeweise war »Steine werfen«. Jeder Zweifel, der noch über die Bedeutung des Ausdrucks bestehen könnte, wird durch den Midrasch Koheleth r. behoben. Er bemerkt zu unserem Verse: עת להשליך אבנים — בשעה שאשתך טהורה, ועת כנוס אבנים — בשעה שאשתך טמאה. »Es ist eine Zeit Steine zu werfen, wenn dein Weib (levitisch) rein ist, und eine Zeit Steine zu sammeln, wenn dein Weib unrein ist.« Hieraus geht klar hervor, daß der Midrasch »Steine werfen« im Sinne des Geschlechtsverkehrs nimmt, der während der Menstruationszeit, in der das Weib unrein ist, den Juden verboten ist. »Steine sammeln« bedeutet dann Zeugungskräfte sammeln, in der Zeit sexueller Enthaltsamkeit. Dem Midrasch war also noch der Ausdruck bekannt, dessen Bedeutung den Späteren verloren ging[1]).

[1]) Irgend eine Überlieferung, vielleicht auch der Midrasch, hat Raschi veranlaßt, להשליך אבנים mit בנים zusammenzubringen. Er er-

Vollständig jedoch ging der Ausdruck nicht verloren: er hat sich in europäischen Volksbräuchen erhalten. »Eine deutsche Volkssage« schreibt Ploß[1]), »läßt die Kinder aus Steinen kommen. So bringt in Cammin der Storch die Kinder vom großen Stein.« In der Schweiz ist die Vorstellung verbreitet, daß der von einem Gewitter herabgeworfene Stein den Kindertrog öffnet. Donnert es, so sagt man Leuten, die ein Kind durch den Tod verloren haben, zum Trost: es ist wieder ein Stein von der großen Fluh heruntergepoltert, jetzt kann die Hebamme wieder ein anderes herausholen. Das Landvolk der Schweiz nennt die Nagelfluh Titisteine oder Kleinkindersteine. Teti heißt Kindlein, daher Titisteine«. Noch deutlicher spricht ein anderer Brauch in Pommern. »In Pommern bezeichnet man kleine, rundliche, glatte Steine von schwarzer oder milchweißer Farbe als »Adebarsteine« (Storchsteine). Diese werfen die Kinder sich rückwärts über den Kopf und bitten dabei den Adebar um ein Brüderchen oder ein Schwesterchen«[2]). »Steine werfen« ist hier genau wie in Koheleth symbolische Bezeichnung für Kinderzeugen. Ist nun die Bedeutung des Ausdrucks über allen Zweifel sichergestellt und zugleich durch sein Vorkommen in Koheleth sein hohes Alter bezeugt, so rückt die Deukalionsage in ein neues Licht. Bekanntlich stimmt diese griechische Sintflutsage mit den orientalischen Flutsagen in den meisten Zügen überein. Deukalion und Pyrrha retten sich allein in einem hölzernen Kasten vor der großen Flut, die auf Zeus' Befehl das ganze Menschengeschlecht vernichtet. Neun Tage und Nächte fahren sie auf dem Wasser umher, endlich landen

---

klärt אבנים: בכורי ישראל טושלכים wie תשתפכנה אבני קודש Klagel. 4, 1, wo Raschi bemerkt: בנים המאירים כאבנים טובות. בנים sind dort die בני ציון.

[1]) Das Kind I, S. 33.

[2]) Zeitschrift für Volkskunde »Am Urquell«, herausgegeben von F. S. Krauß, Bd. V, S. 255, A. Haas, Rügensche Sagen, N. 139. Freundliche Mitteilung von Herrn Dr. D. Ernst Oppenheim in Wien.

sie auf dem Parnaß. Deukalion bringt Zeus ein Opfer dar, und als Zeus ihm einen Wunsch gestattet, bittet er um Menschen. Diese entstehen, indem Deukalion und Pyrrha Steine, »die Gebeine der Mutter«, hinter sich werfen, die sich in Menschen verwandeln. Dieser eine Zug ist der griechischen Sage eigentümlich. Sie teilt ihn noch mit der slavischen Sage vom Regenbogen, der das einzige nach der Tat übriggebliebene Menschenpaar tröstet und ihnen rät, über Steine zu springen. So entstanden neue Menschenpaare[1]). Jeremias[2]) weist auf die oben zitierte Stelle der Odyssee, ferner auf die Baitylien hin, die beseelten Steine, die Uranos mit der Erde erzeugte, und schließt: »Von unserem Standpunkt aus müssen wir annehmen, daß auch hier Ideen vorliegen, die auf eine Wurzel zurückgehen. Und dann kann auch der orientalische Ursprung der Deukalionsage nicht mehr zweifelhaft sein«. — Alles weist auf orientalischen Ursprung bis auf den Zug vom »Steine werfen«. Sollte dieser nicht auch vom Orient gekommen sein und zwar als gebräuchlicher symbolischer Ausdruck für »Zeugen«? Deukalion bittet um Menschen, die Gottheit fordert ihn und Pyrrha auf, Steine zu werfen, vorher aber sagt sie: »Hüllt euch Beide das Haupt und löst die gegürteten Kleider«[3]). Diese Aufforderung wird uns nun begreiflich, zum Werfen von Steinen braucht man die Kleider nicht zu lösen! In diesem Sinne scheint schon Rabelais die Sage verstanden zu haben[4]): »besser kein Herz zu haben als keinen Zeugungsapparat, denn in ihm ruht wie in einem Tabernakel

[1]) Jeremias ATAO S. 248.

[2]) a. a. O., S. 238, Anm. 4.

[3]) Ovid, Metam. I, 382: Et velate caput, cinctasque resolvite vestes.

[4]) Rabelais: Pantagruel, II. Buch. cap. VIII, S. 52 der Übersetzung von Engelbert Hegaur und Dr. Owlglaß. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich der Liebenswürdigkeit Dr. D. Ernst Oppenheims in Wien.

der Samen, der das ganze Menschengeschlecht erhält. Ihr brauchtet mir nicht 100 Franken zu geben, und ich will glauben, daß das die eigentlichen Steine waren, mit denen Deukalion und Pyrrha das durch die Sintflut zernichtete Menschengeschlecht wieder herstellten«. Die Handlung des Steinewerfens ist ein Bildzauber, der symbolische Akt ruft auf geheimnisvolle Weise die beabsichtigte Wirkung hervor, wie wenn etwa die Indianer durch den Büffeltanz die Büffel in die Fallen locken wollen.

Wie ist aber der symbolische Ausdruck Steinewerfen = zeugen entstanden? Über einen Gedankengang, der wohl in graue Urzeit zurückreicht, in der der Menschengeist noch andere Wege ging, lassen sich natürlich nur Vermutungen aussprechen. Eine Parallele zum Werfen von Steinen finden wir im Werfen oder Spritzen von Wasser=zeugen, erschaffen. O. Dähnhardt berichtet in »Natursagen« I, S. 18, von einer indischen Sage, nach der die Teufel durch Ausspritzen von Meerwasser entstanden. Eine ukrainische Sage erzählt I, S. 49: Gott befahl dem Teufel seine Finger ins Meer zu tauchen und, ohne sich umzusehen, Wasser hinter sich zu werfen. Der Teufel war ungehorsam, sah sich um, und erblickte seinesgleichen. Darauf setzte er den Versuch fort und es entstand eine unsägliche Menge Teufel. Nach einer Variante sagte Petrus zum Teufel: Schaffe dir Helfer, nimm Wasser, spritze hinter dich. So vielmal du spritzest, soviel Teufel werden entstehen. Auch auf Adam wird die Sage übertragen, Dähnh. I, 49. Es leuchtet ein, daß Wasser spritzen als symbolischer Ausdruck für den Geschlechtsakt nahe lag. Wasserwerfen dürfte daher die ursprüngliche, bei einem am Meere wohnenden Volke entstandene Fassung des Ausdrucks sein. Das Material der Menschenschöpfung im Mythus wechselt nach Gegend und Beschäftigung der Völker. In der mesopotamischen Tiefebene dachte man sich den Menschen aus Lehm erschaffen, im Gebirge aus Steinen hervorgehämmert (Dähnhardt I, 18, Anm. 1. I. 33), unter Schmieden

geschmiedet, unter Zimmerleuten gehobelt (Dähnhardt I, 63). So konnte an Stelle des »Wasserwerfens« in gebirgiger Gegend »Steinewerfen« entstehen. Einen Beweis dafür, daß das Werfen konstant bleibt, das Material aber wechselt, liefert die Angabe A. v. Humboldts[1]), daß die Tamanaken am Orinoko sich die Menschen aus Dattelkernen entstanden denken, die ein bei der Flut auf hohen Bergesgipfel geflüchtetes Paar über sich geworfen habe. Möglich ist auch, daß die oben aus der Mechilta zitierte Bezeichnung der Hoden als Steine und der erwähnte Gleichklang von אֶבֶן und בֵּן bei den Semiten zur Bildung des Ausdrucks beitrug.

Wie dem auch sei, die Bedeutung des Ausdrucks »Steinewerfen« steht jetzt fest und kann noch zur Lösung mancher anderen Schwierigkeiten führen. Die älteste Form des Hermeskultes bestand im Werfen von Steinen. Auch im Talmud ist dieser Götzendienst als אבני בית מרקלים erwähnt (b. Ab. sar. 51a, b. Bab. mez. 25b). Die Auffassung der über die ganze Erde verbreiteten Steinhaufen als Erinnerungszeichen an irgend eine Person oder Tat bietet für den Hermeskult keine Erklärung. Ein plausibler Sinn ist bisher für die Hermaia nicht gefunden. Schmidts Auffassung[2]) der Hermaia als symbolischer Steinigung eines Frevlers, der dem Hermes Chthonios übergeben worden sei, befriedigt nicht. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß in diesen Steinhaufen des Hermes ein Phalluspfeiler stand. Später wurde an diesen Pfeiler auch der Kopf des Gottes angesetzt; so entstanden die Hermen. Hermes war auch Gott der Zeugung und Fruchtbarkeit und wurde als solcher in Phallusgestalt verehrt. Da nun, wie wir festgestellt haben, Steinewerfen ein Symbol des Zeugens war, so leuchtet es ein, daß Hermes verehrt wurde, indem

[1]) A. v. Humboldt: Ansichten der Natur 1, 240[3] zit. bei H. Usener, Die Sintflutsagen, S. 245.

[2]) Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte II, S. 301.

jeder Vorübergehende Steine vor den Phallus warf. Er nahm damit symbolisch die dem Gott heilige Handlung vor[1]). Wenn Liebrecht F.[2]) vermutete, »die Statue der Venus oder Diana zu Trier, die bis vor nicht langer Zeit zum Zeichen des Sieges über das Heidentum von jedermann mit Steinen beworfen wurde, habe dieselben zur Römerzeit wahrscheinlich als Opfergaben erhalten so befand er sich auf dem richtigen Wege, auch die Liebesgöttin Venus konnte durch das Symbol des Steinewerfens verehrt werden.

Auch der Ursprung einer im Altertum weit verbreiteten Rechtssitte läßt sich vielleicht auf diesem Wege erklären. Auf Ehebruch stand die Strafe der Steinigung (Dt. 22, 22 Ex. 16, 40 Joh. 8, 5). Ebenso wurden andere sexuelle Delikte durch Steinigung geahndet (Dt. 22, 20 und 22, 24). Warum wurden derartige Vergehen gerade durch Steinigung oder auch Verbrennung gestraft? Das für das hebräische Strafrecht maßgebende Prinzip war das Jus talionis: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Zur Talion ist auch die Bestrafung des Gliedes zu rechnen, mit dem gefrevelt wird, das Handabhauen Dt. 25, 12. Vgl. dazu die Parallele des Hammurabi-Gesetzes § 195, die Hand des Sohnes, der seinen Vater schlägt, wird abgehauen, ebenso die Zunge des Kindes, das Vater oder Mutter verleugnet (§ 192), vgl. auch die Kastrierung als Strafe des Ehebruchs bei den Römern. Dem Talionsprinzip entsprang ferner der Gedanke, daß die Strafe das Abbild der Schuld sein solle. Die Art der Todesstrafe mußte der Art des begangenen Frevels entsprechen. Diese Idee erklärt die Anwendung so vieler Arten der Todesstrafe im Altertum. Stark entwickelt war die Symbolik im germanischen Strafrecht, schon Tacitus fiel die distinctio poenarum ex delicto auf (Germ. c. 12).[3])

[1]) Vgl. dazu das Spermaopfer an den heil. Mithrassteinen, s. Eisler R., Himmelszelt und Weltenmantel I, 183 u. II, 469 ff.

[2]) Germania, Jahrg. 1877, S. 29.

[3]) s. D. Ernst Oppenheim in »Wiener Studien« XXX, 'APAI

Diese Variierung der Strafe nach der Art der Schuld dürfte auch der Steinigung als Bestrafung sexueller Delikte zugrunde liegen. Die Ehebrecherin oder das Mädchen, das nicht mehr keusch in die Ehe getreten war, hatten, symbolisch gesprochen, durch »Steinewerfen« sich vergangen, darum sollten sie auch durch Steinewerfen gestraft werden. Angedeutet wird dieser Zusammenhang noch dadurch, daß die Ehebrecherin nackt gesteinigt wurde (Ez. 16, 39). Noch heute wirft bei den Insel-Esten, wenn ein Paar in stupro ertappt wird, der Entdecker sofort einen Stein auf die Stelle und dies wird von anderen wiederholt[1]). Hier hat sich die Steinigung als symbolische Talion erhalten. Einmal in Aufnahme gekommen, wurde dann die Steinigung auch auf andere Verbrechen angewendet, aber auch in diesen anderen Fällen schimmert das jus talionis noch durch. So dürfte bei der Steinigung des Gotteslästerers (Lev. 24, 14; Deut. 17, 5; 1 K. 21, 10) das Homonym רגם = lästern (s. Ges. Buhl[15]) = steinigen die Brücke zwischen Schuld und Sühne gebildet haben.

So erklärt sich aber auch, warum neben der Steinigung auch Verbrennung sowohl im Hammurabi-Gesetz, als auch in der Bibel bei sexuellen Vergehen zur Anwendung kommt, und zwar bei der Unzucht der Priesterstochter Lev. 21, 9 und bei Umgang mit einem Weib und ihrer Mutter Lev. 20, 14 Cod. Hammur. § 157, außerdem noch bei Tamar Gen. 38, 24. Auch das Feuer ist bekanntlich Symbol der Zeugung. So bildet auch hier die Art der Bestrafung das Abbild der Schuld. Dasselbe gilt auch von dem einzigen

S. 4, Anm. 2, wo Belege aus dem griechischen und römischen Rech angeführt werden.

[1]) K. Haberland in »Zeitschrift für Völkerpsychologie« Bd. 12, S. 306. Vgl. dazu die Sage, die beiden Steine Asaph und Najlâ bei der Kaaba seien die Körper eines Frevlerpaares, das von der Gottheit während eines im Tempel vollzogenen Geschlechtsaktes zur Strafe versteinert wurde (Lenormant, Lettres assyr. II, 235).

Fall von Anwendung der Verbrennung, ohne daß ein sexuelles Delikt vorliegt: bei Diebstahl, der während einer Feuersbrunst begangen wurde, Jos. 7, 15. 25, Achans Diebstahl bei der Verbrennung von Jericho, Cod. Hammur. § 25.

Der Ausdruck »Steinewerfen« in Koheleth 3, 5 hat eine Saite im menschlichen Denken und Vorstellen angeschlagen, deren Schwingungen aus grauer Vorzeit seltsam zu uns herüberklingen.

Ursprung, Begriff und Umfang der allegorischen Schrifterklärung.

Von L. Treitel.

Es ist nachgerade in Fachschriften und anderwärts Mode geworden, auch beim palästinischen Midrasch von Allegorie zu reden, so sehr man sich seit langem gewöhnt hat, dieselbe fast ausschließlich bei Philo zu suchen. So soll die bekannte Deutung der Erhebung der Hände Moses beim Kampf mit Amalek auf Gebet, Aufblick zu Gott im Midrasch allegorisch sein, wie es in einem jüngst erschienenen Buche heißt, und vieles dergleichen mehr dort; ob mit Grund oder Ungrund, soll sich aus nachstehender Untersuchung ergeben.

Richtig ist, daß Philo nicht der einzige, kaum der erste Vertreter allegorischer Auslegungsweise ist. Aber nach Umfang und systematischer Durchführung ist der Name des großen Alexandriners so sehr sich deckend mit dieser Art von Schrifterklärung, daß, soll die Frage an der Wurzel gefaßt werden, eine Untersuchung über Begriff der Allegorie als Auslegungsweise wie ihren Anwendungsbereich gar nicht umhin kann, Philo als Ausgangspunkt zu nehmen. Das Verständnis Philos selber kann dabei nur gewinnen. Eines hat der Philoforschung lange gefehlt, mußte ihr fehlen, weil diese ganze Betrachtungsweise jüngeren Datums ist; ich meine eine durchgängige Vergleichung mit palästinischem Midrasch. Dankenswerte Anfänge sind von Z. Frankel, H. Graetz, J. Freudenthal und, nicht zu vergessen, von C. Siegfried gemacht worden, in jüngster Zeit auch von L. Cohn in dem von ihm herausgegebenen Übersetzungswerke zu den »Schriften der jüd.-hellenistischen Literatur«; die Vergleichung ist fortzusetzen und zu vertiefen, um ins in-

nerste Wesen alexandrinischer Allegoristik einzudringen, von wo aus erst die Frage des Anwendungsbereichs der Allegorie als Schriftdeutung zu lösen ist.

Beginnen wir mit der Frage, was Philo mit allegorischer Auslegung gewollt. Auszugehen ist nicht von der Annahme, daß Philo damit nichts weiter als Übereinstimmung zwischen Denken und Glauben, zwischen griechischer Philosophie und dem Nomos, wie er das mosaische Schriftwort nach allen seinen Teilen nennt, habe herstellen wollen, und Zwiespalt, wo immer er sich zeigt, um jeden Preis damit habe beseitigen wollen, es hieße das ihm gar zu berechnetes Tun, gewissermaßen Unterordnung unter die Herrschaft des Griechentums, unterschieben, wie es noch J. Freudenthal tut; schreibt doch derselbe in seinen »Hellenistischen Studien«, S. 74: Allegorische Deutung tritt erst auf, wo ein Zwiespalt zwischen dem Erklärer und dem erklärten Text besteht und durch künstliche Mittel beseitigt werden soll. Nicht viel anders die Wertung bei E. Zeller. Er sieht ein Hilfsmittel der Ausgleichung darin, gleich wie die Stoiker es auf griechischem Religionsgebiete angewendet haben Bei solcher Auffassung bleibt vieles von den Allegorien Philos unerklärt. Vieles erscheint gewaltsam, zum mindesten unnötig. Die Verschmelzung von griechischer Philosophie und mosaischem Schriftwort, der alex. Synkretismus, ist Resultat, die Faktoren dieses ganzen Gedanken- und Auslegungsprozesses sind zum Teil andere. Auszugehen ist vielmehr von einer Art mystischer Verehrung, die Philo für das Wort der Schrift gehabt; ihm ist alles bis auf den Ausdruck, die kleinste Nüance desselben, die kleinste Partikel inspiriert. Dieser seiner Grundanschauung mußte es widerstreiten, daß in der heiligen Schrift nichts weiter zu erblicken wären, als Erzählungen von Personen und äußeren Vorgängen, die von ihren Verfassern nach Art der Logographen gegeben wären. Es wäre Gottes Wort nicht, wenn es nicht geheime Weisheit enthielte. Das der Gedankengang

Philos, das sein inneres, philosophisches Bedürfnis bei allegorischer Schrifterklärung, wie es bereits Z. Frankel erkannt hat, vgl. »Über den Einfl. u. u. § 9, Anm. Geht doch seine Verehrung gegen das Schriftwort so weit, daß er tieferes Schriftverständnis auch nicht für möglich hält ohne göttliche Eingebung, die er in der Tat zeitweilig besessen haben will (vgl. E. Zeller, Philos allegorische Schriftauslegung). Neben diesem inneren, subjektiven Bedürfnis wirken freilich auch äußere, objektive Gründe mit, so insbesondere sein apologetisches Streben, dem zahlreiche Stellen seiner Schriften, ganze Bücher gewidmet sind. Hier ist die Absicht einer Versöhnung von griechischer Philosophie besser, dem Geist seiner Zeit mit dem Schriftwort unverkennbar. Sei es nach der einen oder anderen Erklärung von Philos Allegoristik, so viel ist klar: das wahre Verständnis der heil. Schrift als eines Volks- undErziehungsbuches, als eines fortlaufenden und zwar volkstümlichen Berichts vom wachsenden Reiche Gottes ist ihm gar nicht aufgegangen, aber ebenso wenig auch dem palästinischen Midrasch. Alles in der Schrift wird so Philo unter der Hand zu »Bildern«, die ganz anderes als empirische Dinge bedeuten, so sieht er dort in Allem nichts als verdeckten, versteckten Sinn, die ὑπόνοια, wie er es nennt. So werden ihm gleich im Anfang der Genesis die Namen Adam und Eva zu Sinnbildern von Vernunft und sinnlichem Wahrnehmen, das Nacktsein der beiden ist ihm nicht Nacktheit des Leibes, bedeutet ihm vielmehr ein Entblößtsein von Tugend, die Erzählung, »daß sie sich verbargen, daß ein Mensch, wer immer, sich vor Gott verbergen will«, wird ihm gleich zum Bild des Gottesleugners, wie umgekehrt »ein vor Gott stehen«, wie es von so vielen in der Schrift heißt, ihm Anerkennung Gottes als Herrn des Weltalls bedeutet. Die »Schlange« daselbst ist ihm die ἡδονή, die Lust — er ist wohl der erste mit dieser Auffassung — doch zunächst nicht die gemeine Lust, vielmehr Verlangen nach Zusammenwirken von Vernunft und Sinnlichkeit im wissenschaftlichen

Sinne, das an sich unschuldig, im weiteren Verlauf des Prozesses aber, indem es für den νοῦς »die Vernunft« Hindernis wird, die Führung zu behalten, die Leidenschaft erzeugt, und darum fluchwürdig wird Leg. Alleg. III, 71 ff., 107 ff. In dieses Gewebe von Allegorien wird gleich auch die Erzählung von der Schlange bei Mose IV. M. 11, 21 hineingezogen und diese in gleichem Sinne gedeutet. Man macht dabei die Beobachtung, daß Philo's Aufbau von Allegorien bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der Architektonik des palästinischen Midrasch aufweist, dort wie da werden Schriftstellen, die nach irgend einer Seite etwas Gemeinsames zeigen, auf einander bezogen, und zwar bei Philo mit fast endloser Breite, wie eben obiges Thema, die allegorische Bedeutung des von den ersten Menschen Erzählten, durch die lange Paragraphenreihe, Leg. Alleg. II, § 19 bis Schluß des Buches und daselbst III, § 1 bis 199 ed. C. durchgeführt wird. Im Ausdruck maßlos, überschwenglich, in dem Gedanken zum großen Teil mystisch, zu Forderungen, Annahmen sich versteigend, die der Wirklichkeit und ihren Möglichkeiten Hohn sprechen, wie wenn er seinen Weisen den Tod des Leibes beschließen läßt, das. III, § 74. Nach E. Herriots zutreffender Charakteristik in seinem »Philon le Juif« beginnt Philo mit Ekstase und endet mit Mystik. So, um ein zweites, besonders instruktives Beispiel anzuführen; de Somn. I, § 52 ff. dies. Ausg. kann er nicht glauben, daß die Erzählung von Abrahams Wanderungen um ihrer selbst willen da sei, wie wenn sie von einem Logographen gegeben wäre. Er sieht vielmehr darin den, an sich ansprechenden, sokratischen Gedanken, daß die Philosophie von astronomischen Dingen beim Menschen, als dem würdigsten Objekt philosophischer Forschung, Einkehr zu halten habe. Es ist zu gerechter Würdigung dieses Strebens nach allegorischer Auffassung und Deutung der Schrift bei Philo durchgängig darauf zu achten, daß er neben die allegorische Erklärung auch die andere nach dem Wortsinn setzt oder wo er sie bei anderen findet, sie in gleicher

Weise gelten läßt, wie dies besonders in den Quaestiones in Gen. und Exod. geschieht. Daselbst führt er erstere Erklärung mit der Formel ad mentem, letztere mit dem Ausdruck ad litteram ein. Das Verhältnis der beiden Auslegungsarten bestimmt er de Migr. Abr. § 93 dahin, daß, wenn die buchstäbliche Auffassung des Schriftwortes den Leib, wie sich E. Zeller ausdrückt, darstelle, die andere die Seele des Schriftwortes bedeute.

Woher unserem Alexandriner die Allegoristik überkommen ist? Von außen nicht, so nahe es liegt, hier an die Stoiker, die Gleiches auf dem Gebiet der griechischen Mythe angewendet, — was auch die Meinung E. Zellers ist — als seine Lehrer zu denken. Es ist bekannt, daß Philo für sein Verfahren Vorgänger hat, er beruft sich wiederholt auf solche, aber es sind Juden, wie er selbst. Die Allegoristik, wie sie bei Philo und ebenso bei seinen Vorgängern auftritt, ist — darin stimme ich dem neueren Philo-Bearbeiter, dem schon genannten E. Herriot in dem Kapitel »Allegoristik Philo's« bei — auf eigenstem jüdischen Boden erwachsen, ist ein Produkt des im jüdischen Volke lebenden Genius, der dem abstrakten Ausdrucke für Dinge, der Abstraktion, das Bild, den bildlichen Ausdruck, vorzieht. Die Propheten, die poetischen Bücher der heil. Schrift sind nur so, unter Berücksichtigung dieses Grundzugs jüdischen Genius zu verstehen. Und eben dieser Genius ist es, der bei Philo, da die mystische Richtung der alexandrinischen Schule bei ihm hinzutritt, zur Allegoristik wird.

Es ist des öfteren die Frage aufgeworfen worden, warum so wenig von außerpentateuchischen Büchern, warum nur sporadisch eine Propheten- oder Psalmenstelle wie I. Sam. 2, 5 in Q. Deus sit immutab. § 10 ff., Jerem. 3, 4 in De Cher. § 49 Gegenstand philosophischer Exegese, insbesondere der bei ihm beliebten allegorischen Auslegung geworden ist. Ist es Zufall, sind es innere Gründe, die ihn bei den pentateuchischen Büchern haben stehen

lassen? Indessen, die Erklärung liegt so fern nicht. Es lag für Propheten und Hagiographen gar kein Bedürfnis einer Auslegung vor, wie sie bei dem Alexandriner gegeben wird, weder ein äußeres noch ein inneres. Gekannt hat Philo beides, Propheten und Hagiographen, in welchem Umfange, bleibt dahingestellt; aber kirchliches Ansehen hatte nur der Nomos oder Pentateuch, dieser allein erfreute sich gottesdienstlichen Gebrauchs. Das Propheten- wie das Psalmenwort, als an sich schon ethische Lehre enthaltend, bot auch keine Aufforderung zu allegorischer Auslegung. Rein literarisches Interesse aber, wie das eine Bearbeitung der außerpentateuchischen Bücher hätte haben müssen, kannte die Zeit Philos noch wenig; sie verlangte lediglich eine Auslegung der beim Gottesdienst im Gebrauch befindlichen Bücher des Pentateuchs. Diesen gegenüber aber macht auch Philo ausgiebigen, ja ausschweifenden Gebrauch von allegorischer Auslegung; die biblischen Personen, biblischen Vorgänge, selbst Gesetzesbestimmungen deutet er in allegorischem Sinne um, macht alles zu allgemeinen Typen, zu intellektuellen oder ethischen Begriffen. Zeller hat recht, wenn er[1]) sagt: sucht er (Philo) auch nicht in allem einen tieferen Sinn, so gibt es doch schlechterdings nichts, worin er ihn nicht hätte finden können, wenn er gewollt hätte. Hier, in das Wort des Nomos, als welchen Philo bekanntlich den ganzen Pentateuch ansieht, drängt er all seine Psychologie und Ethik, seine philosophischen Spekulationen hinein, hier vollzieht sich der sogenannte alexandrinische Syncretismus, der Verschmelzungsprozeß jüdischen Glaubens, jüdischer Lehre mit griechischem Geiste, griechischer Bildung, griechischer Philosophie. Immerhin bemerkt man bei unserem Alexandriner eine gewisse Selbstbeschränkung in bezug auf Benutzung biblischer Personen zu Allegorien. Es sind fast durchweg Personen der prähistorischen Zeit, die er zu

[1]) Die Philos. d. Griechen, Bd. III, Abt. 3, S. 347. Anm. 6.

Trägern von Allegorieen macht, der Pharao in der Geschichte Mose's; auch Vorgänge noch in der Wüste, wie das Fallen des Manna, werden von ihm gelegentlich noch zu Allegorieen verflüchtigt, nirgends aber, soweit ich sehe, die Person Mose's selber. Umgekehrt, bedeuten ihm die Namen der prähistorischen Zeit, die er an der einen Stelle zu Allegorien verflüchtigt, an anderer Stelle wieder, wie besonders in Quaest. in Gen. et Exod. wirkliche Personen.

Bedenklicher erscheint es, wenn selbst Gesetzesbestimmungen bei Philo zu Allegorien verflüchtigt werden; übrigens ein Verfahren, das er bei älteren Alexandrinern bereits vorfindet, dessen Gefährlichkeit er aber auch erkennt. In der religionsgeschichtlich besonders wichtigen Stelle De Migr. Abr. § 89 ff. verurteilt er es geradezu als zum Abfall, zur Auflösung der Religion, des Gesetzes im Judentum, führend; solches muß auch in den alexandrinischen Schulen vorgekommen sein, nicht allgemein, Philo sagt ausdrücklich nur: εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα κτλ. Er selbst macht, wie bereits angegeben, mit Allegoristik auch bei Gesetzesbestimmungen nicht halt, er legt beispielsweise die Beschneidung als Befreiung von Begierde und Lust (de spec. legg. I, § 9 ff.), das Passah als Aufgeben ägyptischer Denkweise (Leg. Alleg. III, § 9 ff.), die zahlreichen Bestimmungen über levitische Reinheit und Unreinheit als rein ethische Gedanken aus (de spec. legg. III, § 205 ff.), doch mit dem Unterschiede, daß Philo dabei nicht stehen bleibt. Davor schützt ihn sein Positivismus in religionsgesetzlicher Hinsicht. Es ist wohl nicht eine religionsgesetzliche Bestimmung darunter, die nicht an anderer Stelle wieder, da wo Philo recht eigentlich eine Darstellung der mosaischen Gesetzgebung giebt, — es ist das in der zweiten Gruppe seiner Schriften nach L. Cohn's Einteilung — in buchstäblicher Geltung bei ihm wiederkehrte.

Es erhebt sich weiter bei den zahlreichen Fäden, wie

sie auf religionswissenschaftlichem, insbesondere exegetischem Gebiete zwischen Alexandrien und Palästina hin und her laufen, die Frage, wie sich das Verhältnis alexandrinischer Allegoristik zum palästinischen Midrasch, wenn überhaupt solches vorhanden, gestaltet hat. Es ist bislang vielmehr von dem anderen, von dem Einfluß palästinischer Exegese auf alexandrinische Hermeneutik, besonders seit Z. Frankel's epochemachenden Arbeiten auf dem Gebiete der Septuagintaforschung, die Rede gewesen, und man hat sich so sehr gewöhnt, Palästina als das Mutterland von Alexandrien anzusehen, daß man gemeint hat, fast alles, was Alexandrien von jüdisch-hellenistischem Schrifttum besitze, in seinen Ursprüngen von dort herschreiben zu müssen, und es liegt ja nach dem Gang der geschichlichen Entwicklung der Dinge vollauf Berechtigung darin. Daß dieselbe aber in ihren späteren Etappen auch den umgekehrten Weg genommen, also daß die palästinensischen Schulen wie als Gebende auch als Empfangende Alexandrien gegenüber erscheine, ist bereits auch wieder und besonders durch J. Freudenthal in seinen tiefgründigen »Hellenist. Studien« festgestellt worden. Und so lautet auch für uns die Frage: Hat die eigentümlich gefärbte alexandrinische Hermeneutik ihren Weg auch nach Palästina gefunden? Mit anderen Worten: Ist ernstlich und im wissenschaftlichen Sinne, wie dies heute schon geschieht, — vereinzelt auch früher schon — von Allegorien auch beim palästinischen Midrasch zu reden? Besteht Verwandschaft zwischen beiden, fallen sie gar teilweis zusammen? Es versteht sich von selbst, daß in Fragen des Midrasch von Zunzens »Gottesd. Vortr. d. Jud.« diesem standard-book für Midraschforschung ausgegangen wird. Der Altmeister beginnt im Kap. 3 »Midrasch« seine diesbezüglichen Ausführungen mit der allgemeinen Bemerkung: Über ein halbes Jahrtausend trifft das Auge des Beschauers

bei Juden, Syrern, Griechen, Christen fast auf nichts als Midrasch, Auslegung. Und gleich dahinter: An der Tagesordnung war überall allegorische Auslegung und kirchliche Anwendung der heiligen Bücher usw. Es ist ersichtlich, daß für ihn Midrasch oder Agada und Allegorie nicht auseinanderfallende Begriffe sind. Auch Graetz im Kommentar zu Schir ha-schirim, in der Einleitung, schreibt, die eigentümliche Auslegung dieses Buches, wie sie in Targum und Midrasch befolgt wird, rühre von der Allegoristik der alexandrinischen Schule her, sie habe unter dem Namen Agada auch in Palästina Eingang gefunden, so sei es gekommen, daß die erotischen Dinge im Hohelied in einem höheren, allegorischen Sinne genommen wurden. Es sind Agada und Allegorie eben Grenzgebiete, Dinge, bei denen die Grenzen auf den ersten Blick ineinander fließen. Beiden gemeinsam ist, daß der Wortsinn aufgegeben, das Wort der Schrift in höherem Sinne aufgefaßt wird, wie, wenn, um gleich den zweiten Vers in Schir ha-schirim zum Beispiel zu nehmen, »er küßt mich mit Küssen seines Mundes,« in Targum und Midrasch von der Herablassung der Gottheit zum Volke Israel am Sinai erklärt, aus יִשָּׁקֵנִי daselbst vermöge eines נמטריא Anspielung auf die siebzig Völkerschaften, die der Talmud als Inbegriff der alten Welt zählt, herausgelesen wird. Symbolische Deutung, ähnlich der alexandrinischen Schriftauslegung, ist ja auch dieses; dabei bleibt aber ein Unterschied bestehen, der wesentlich ist, und den ich also formulieren möchte: **die Allegorie der Alexandriner geht durchwegs auf eine esoterische, mehr oder weniger mystische Welt,** Personen und Sachen, alles wird in Ideen oder doch Gedankendinge aufgelöst. **Demgegenüber bleibt die Agada, oder die Auslegung in den palästinischen Schulen,** auch da, wo sie sich mit ersterer zu berühren scheint, **der ganzen Denkrichtung, Weltanschauung** der Rabbinen gemäß **bei der Welt des Realen stehen,** die Personen bleiben Personen, den Erzählungen des Pentateuchs,

vom ersten Kapitel an, wird bei aller Vergeistigung, Vertiefung ihres Inhalts nichts von ihrem eigentlichen Gehalt als Bericht von Geschehnissen genommen. Sind es auch nach Targum und Midrasch nicht der Hirt und Sulamit, seine Freundin, mehr in Schir ha-schirim, die das traute Zwiegespräch irdischer Liebe führen, statt dessen das traute Verhältnis der beiden auf Gott und Israel übertragen wird, so sind doch auch diese weit entfernt von schattenhafter Gedankenwelt, beide doch wieder persönlich gedacht. Auf ersteres, die Umdeutung in eine esoterische oder Gedankenwelt, hat die Bezeichnung Allegorie, wie sie in der Bibelwissenschaft eingeführt ist, beschränkt zu bleiben, letzteres aber, und es begreift dieses das große Auslegungsgebiet im Midrasch der palästinischen Schulen, stellt vielmehr den breiten Strom der Agada dar mit ihren mannichfachen Formen, wie sie der Genius der Palästinenser selbständig erzeugt hat. Will man ferner Verständnis dafür, daß sowohl der Agadist wie der Allegoriker nicht bei einer Erklärung stehen bleibt, daß sie sich bei der Auslegung gar nicht genug tun zu können meinen, darum wie aus dem Füllhorn schaffender Phantasie zu zahlreichen Schriftstellern eine Fülle von Erklärungen geben, so ist hier auf eine Erklärung hinzuweisen, wie sie M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte (I, S. 52) gibt: es sei das die Veneration des Schriftwortes gewesen, bei der es für dürftig gegolten, daß die heil. Schrift nur einen Sinn haben sollte; diese Anschauung, zuerst in Alexandrien aufgekommen, habe sich dann auch der palästinischen Sphäre mitgeteilt. Das der exegetische Hintergrund nicht nur für die wechselnde Fülle von Agadoth oft zu einer einzigen Schriftstelle, sondern auch für die zahlreichen Halachoth, wie sie in der Schule Akiba ben Joseph's zum ersten Male aufgestellt worden. Läßt dieser Umstand auch nicht alles gerechtfertigt erscheinen, so macht er es doch erklärlich. Mag man es seltsam, Widerspruch herausfordernd finden, wie die Methode dieses großen Tannaiten und seines Lehrers Na-

chum aus Gimso, von dem er sie überliefert erhielt, tatsächlich von Zeitgenossen angegriffen worden, wenn man אתין וגמין, Partikeln, die lediglich nach Gesetzen der Sprache beigesetzt erscheinen, wie neue Agadoth an der einen, wie neue Halachoth an der anderen Stelle liest oder als Quelle solcher ansieht, es bleibe dahingestellt, ob man in diesem Tannaitenkreise sprachliches Verständnis für die Partikeln gehabt hat oder nicht, daß sie ganz anderes darin sehen, es erklärt sich eben nur aus dem Glauben an den Überreichtum der Schrift bei ihnen, aus der Meinung vom Übersinn, den in der Schrift jedes Wort und auch die Partikel haben müsse, und den man nur herauszudeuten habe. Um diese Zeit, und ganz im Geiste derselben, muß auch auf agadischem Gebiete die leichte, fast spielende Art von Schriftauslegung, die an die heutige Predigerart erinnert, aufgekommen sein, Zeitverhältnisse im Schriftwort wiedergespiegelt zu finden. Es ist bekannt, wie in der Zeit unseres Akiba ben Joseph, der ja auch eine politische Rolle gespielt, zahlreiche Stellen der Schrift in Vorträgen der Lehrer zu Kampfesmitteln benutzt wurden, kriegerischen Geist in der jüd. Nation anzufachen. Da mußten denn Namen von Personen und Dingen, die an sich etwas ganz anderes bedeuten, je nach dem Zusammenhang, in dem sie in der Schrift stehen, sich auf einmal gefallen lassen, symbolische Bedeutung anzunehmen, wonach sie Anspielung auf das, was jene Zeit bewegte, enthalten sollten. Eines der interessantesten Beispiele dieser Art ist vielleicht Midr. Wajikra rabba c. 13, wo זה הגמל (11, 4) aus dem Gesetzesabschnitt שמיני auf Babel und seine fallende Macht und so das Übrige von Namen der unreinen Tiere bis auf החזיר (11, 7) auf Edom, bekanntlich den symbolischen Namen des damals so gehaßten Rom, gedeutet wird. Das alles ist Auslegungs-Agada, besser Anwendungs-Midrasch, ist homiletischer Art, auf den Augenblick berechnet, hat mit Allegorie als stehender Auslegung nichts zu tun. Erst in der

spätmittelalterlichen Kabbala kehrt etwas ähnliches wie Philos Allegoristik wieder; Kabbala und alexandrinische Allegorie haben in Methode wie in der damit neugeprägten Lehre viel Verwandtes, worauf bereits Z. Frankel in »Über d. Einfl. usw.« § 9, Anmkg. hinweist. Mit Recht heißt die Kabbala die Geheimlehre; es sind verborgene Lehren, eine theosophisch-mystische Welt, die auch da, wie besonders im Sohar, in das Wort der Schrift hineingedeutet wird. Wohl hat unser Alexandriner fast unmittelbar mit seiner Allegoristik einen gelehrigen Schüler am Apostel Paulus gefunden, dessen antinomistische Exegese, wie er sie dem Gesetzeswort der Bücher Moses gegenüber übt, ganz in der Art philonischer Allegorie ist, doch gehört die weitere Untersuchung darüber nicht mehr zu meinem Thema, weil es außerhalb des Rahmens alttestamentlicher Exegese liegt.

Ein abschließendes Urteil über allegorische Schriftauslegung insonderheit bei Philo zu fällen, ist nicht leicht. Es geht doch nicht an, sie einfach als eine einzige große Verirrung der Exegese abzutun. Abgesehen davon, daß sich unter diesen Allegorien homiletische Goldkörner finden, und nicht in geringer Zahl, ist die Allegoristik doch auch eine geschichtliche, durch den Geist ihrer Zeit bedingte Erscheinung gewesen, und für die Auffassung und gerechte Beurteilung geschichtlicher Erscheinungen gilt bekanntlich der Grundsatz: sie rechtfertigen sich selbst, wenn sie sich als durch den Geist ihrer Zeit bedingt, nach dem Entwicklungsgesetz, das auch da gilt, erweisen. Die Exegese als Wissenschaft hat darum nicht für immer Schaden genommen, sie ist mit mancherlei Erkenntnis bereichert, darüber hinausgekommen.

Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen.

Von **M. Freimann.**

I.

Es ist, wie sich schon in meinen früheren Artikeln gezeigt, ein tief eingewurzelter Irrtum, zu glauben, daß das pharisäische Judentum zu dem in seiner nächsten Umgebung enstandenen und zu erstaunlich rascher Ausbreitung gelangten Christentum irgend ein inneres Verhältnis gehabt, es sogar von seiner Geburt ab auf Leben und Tod bekämpft habe. Die »Schriftgelehrten und Pharisäer« standen vielmehr von Anbeginn dem Christentum kühl und indifferent gegenüber. Seitdem sie dem korrumpierenden Einflusse politischer Aspirationen entrückt waren, gaben sie sich ausschließlich dem Studium der Thora hin: dem Ausbau der das Judentum von der großen Welt abschließenden Traditionslehre, so daß die tiefgehenden religiösen Bewegungen, aus denen das Christentum hervorging, nur einen schwachen Widerhall im jüdischen Lehrhaus erweckten.

Was das pharisäische Judentum aus dem lange vorhergesehenen Zusammenbruch seiner nationalen Selbstständigkeit flüchtete und in Sicherheit brachte, das war einzig und allein das geschriebene Gesetz, und zwar in der Hülle der »mündlichen Überlieferung«. Darüber hinaus gab es für dasselbe keine religiösen Fragen.

Von Rabbi Johanan b. Sakkhai, dem »Vater der Weisheit und der künftigen Geschlechter«, erzählt der Talmud, daß er sich während der Belagerung Jerusalems auf eine

Totenbahre, um die Zeloten zu täuschen, außerhalb der Stadtmauer zu Vespasian habe bringen lassen. Diesem habe er prophezeit, daß er die Kaiserkrone tragen werde und von ihm die einzige Gunst sich erbeten: ihm Jabneh und seine Weisen als Zuflucht für die Pflege der Thora zu überlassen.

Dieser Vater des künftigen Rabbinismus verkörpert so recht den unverfälschten, von tiefster Gesetzesfrömmigkeit erfüllten Pharisäismus im Zeitalter Jesu, in dessen vor der Außenwelt sich abschließende Lehrhallen ebensowenig der Lärm des Krieges wie der des Streites um den Messias eindrang. So hat denn auch die talmudische Literatur keine Kenntnis von den religiösen Stürmen, die über den Boden der griechischen Diaspora und später über jenen des Christentums dahinbrausten. Wäre aber die allgemein herrschend gewordene Anschauung der Kirche: daß das Christentum schon bei seiner Geburt von dem Judentum tödtlich verfolgt wurde, die richtige; das gesamte talmudische Schrifttum hätte von dieser als so unversöhnlich geschilderten Feindschaft infiziert sein müssen, und die überall im Talmund Christenhaß witternde Zensur hätte nicht erst nach ungemein spärlichen und höchst fragwürdigen, fälschlich auf Jesus und das Christentum bezogenen Stellen fahnden müssen, um sie auszumerzen; sie hätte vielmehr Talmud und Midrasch in Bausch und Bogen vernichten müssen, da sie ja von diesem Haß durchtränkt gewesen wären. In Wirklichkeit aber weiß der Talmud nichts Authentisches über Jesus und das entstehende Christentum zu berichten, und wo er etwa Anspielungen auf beide macht, klingen diese so verworren, daß man sie auf den ersten Blick als halbverklungene und kaum mehr verstandene Sagen erkennen muß. Die pharisäischen Gesetzeslehrer hatten eben ihre Schule von der Außenwelt abgeschlossen und es ängstlich vermieden, sich in Religionsdisputationen mit Leuten, die außerhalb des

Judentums standen, ja sogar mit häretischen Juden, einzulassen. Noch um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts sagt der Jude Trypton zu Justin Martyr, der ihm aus der Schrift die Göttlichkeit und Präexistenz des Christ beweisen will: »O Mensch, unsere Gesetzeslehrer haben recht, wenn sie uns vor dem Umgang mit jedem von euch warnen und uns verbieten, solche Lehren, wie du sie vorbringst, anzuhören; denn du sprichst viel Lästerungen aus«[1]).

Über Jesus gab es überhaupt keine ursprügnlich jüdische oder rabbinische Überlieferung. Was man sich in jüdischen Kreisen von ihm erzählte, das wußte man lediglich vom Hörensagen und aus den evangelischen Darstellungen. Daher das gänzliche Fehlen eigener einschlägiger Nachrichten im Talmud. Daher kommt es auch, daß weder der Jude bei Justin Martyr noch jener bei Celsus von Jesu und seinem Wirken anderes wissen, als was sie aus den Evangelien oder gerüchtweise erfahren haben, und daß sie in ihren Widerlegungen sich ausschließlich nur auf diese und auf das Alte Testament berufen müssen. Wir wissen es ganz bestimmt und haben dafür nicht nur indirekte sondern auch direkte Beweise, daß zu Beginn des zweiten und sogar des fünften Jahrhunderts noch keine unverfälscht jüdische Überlieferungen über Jesus und seinen Kreuzestod vorhanden waren. In der aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts stammenden Altercatio Simonis et Theophili, welche nach Harnaks scharfsinniger Untersuchung nichts anderes als eine nur wenig modifizierte Kopie der in den Zeiten Hadrians verfaßten Altercatio Jasonis et Papisci ist, zeigt sich der Jude Simon entsetzt über den Gedanken, daß Christus so schmachvolle Leiden habe ertragen müssen, und fügt zweifelnd hinzu: »Wofern es wahr wäre, was ihr berichtet, daß er von unseren Vätern ans Kreuz geschlagen wurde«. Hierauf fährt er folgendermaßen fort: »Von Haman wissen wir, daß er, der

[1]) Dial. c. Tryph. c. 38. Vgl. auch c. 112.

unser Geschlecht verderben wollte, von unseren Vätern, wie er es verdiente, ans Kreuz geheftet wurde; und so feiern wir denn auch, der Überlieferung gemäß, zur Erinnerung an dieses freudige Ereignis alljährlich ein Freudenfest. Von Absalon lesen wir, daß er zur Strafe für sein gegen den Vater geplantes hochverräterisches Verbrechen an einem Baum hängen geblieben. Hat nun Christus den schimpflichen Kreuzestod erlitten, warum ist uns hierüber von unseren Vätern nichts überliefert worden? warum findet sich in unseren Schriften keine Erwähnung seines Martyriums, daß wir uns darüber, war er in Wirklichkeit ein Feind unseres Volkes, freuen könnten[1])?«

So sprach der Jude Papiscus zu Beginn des zweiten, und so sprach der Jude Simon zu Beginn des fünften

---

[1]) Altercat. Sim. et Theopb. ed. Harnack 1883, p. 28 VI, 22: Aestuo vehementi cogitatione, potuisse Christum tam maledictam et ludibriosam sustinere passionem, si tamen vera sunt, quae dicitis, a patribus nostris crucis patibulo eum esse suffixum. Scimus plane, Aman malidictum a patribus nostris pro merito suo esse crucifixum, qui genus nostrum petierat in perditionem, in cuius mortem peracto revoluto anno gratulamur et solemnia votorum festa celebramus, quae a patribus tradita accepimus, et Absalon, qui ad caedem patris patricida fuit, pependisse illum in arbore legimus. Christus antem, si patibulum mortis huius sustinuit et in cruce pependit, cur non hoc ipsum a patribus nostris accepimus nec passum in scripturis nostris invenimus, ut, utsi inimicus genti nostrae esset, gauderemus? — Vollkommen unverständlich ist uns, wie Harnack (das. p. 53 f.) dazu gelangt, diesen Gedankengang Simons in folgender, den klaren Sachverhalt trübenden Weise widerzugeben: »Der Jude« — so kommentiert er — »geht jetzt zu dem stärksten Einwurf über: das schimpfliche Leiden Christi. Wenn Christus wirklich, wie behauptet wird, an das Kreuz geschlagen worden ist, so hat er die Strafe erlitten, welche der Verräter Haman und der Abtrünnige Absalon mit Recht erhalten haben. Ferner, wenn es wahr ist, daß der ans Kreuz Gehenkte der Messias gewesen, warum ist in den heiligen Schriften dieser Tod nicht vorausverkündigt, während wir jetzt den Tod dieses Gekreuzigten als des Feindes unseres

Jahrhunderts. Sie hatten also beide noch keine »väterlichen Überlieferungen« betreffs Jesu und seines Opfertodes. Und ihre christlichen Gegner widersprechen dem nicht. Das einzige, was sie auf diese Zweifel der zu bekehrenden Juden zu erwidern vermögen, ist ihre Berufung auf das alttestamentliche Schrifttum, wo vorhergesagt sei, daß der Messias leiden und den Kreuzestod sterben werde.

Das pharisäische, oder vielmehr rabbinische Judentum hat sich unter den Herodäern allmälig aus dem Weltverkehr ausgeschaltet und die Mission, »das Licht der Heiden zu werden«, der griechischen Diaspora überlassen, welche eine erstaunliche Werbekraft in der heidnischen Welt entwickelte. — Diese äußerst rührige und missionsfreudige Diaspora war im Zeitalter Jesu, bis ins Herz Judäas, wo sie ihre eigenen Synagogen hatten[1]), vorgedrungen. Hier gab sie den mächtigen Impuls zur Bildung des Christentums.

Doch nicht die gesamte »Diaspora der Hellenen« mündete ins Christentum ein. Die breiten, nationalgesinnten Schichten derselben, und selbst philosophisch gebildete Juden philonischer Richtung, die noch aus Pietät für die gottgeliebten Vorväter das Zermonialgesetz nach Möglichkeit beobachtet wissen wollten ; sie konnten sich mit der Botschaft von dem »Ende des Gesetzes« eben so wenig als mit einem gekreuzigten Christ vertraut machen. Diese nun wurden die heftigsten Gegner des Christentums. Auf dem weiten hellenistischen, nicht auf dem engen pharisäischen Boden war der Kampf um den Christ und um die Befreiung vom Gesetz entbrannt, an allen Enden und Ecken lodernd. Da standen jüdische Hellenisten gegen christgläubig gewordene;

Volkes bejubeln?« — Wie man sieht, wird hier durch die Auffassung Harnacks der Sinn der Worte Simons in den wesentlichsten und bezeichnendsten Punkten verwischt, ja geradezu in sein Gegenteil gekehrt; sicherlich unbewußt.

[1]) Vgl. Apostelgesch. 6, 9.

nazaräische Antinomisten gegen nazaräische gesetzestreue Christen; Apostel des jüdischen gegen Apostel des heidnischen Christentums — man denke nur an das Auftreten des Paulus gegen Petrus, dem er offen Heuchelei vorwirft[1]); an das Anathem, das er gegen die zum Gesetz haltenden jerusalemischen Apostel, »wer sie auch immer sein mögen«, schleudert[2]) — da standen jüdische Christen gegen heidnische Christen und umgekehrt, bis endlich das übermäßige Hereinfluten des heidnischen Elements den Sieg entschied. Aber selbst das christgläubig gewordene Nazaräertum — ich meine die Gemeinde Jesu — stellt keineswegs ein einheitliches Gebilde dar. Noch im dritten Jahrhundert teilte es sich, wie wir bei Origenes lesen, in verschiedene Parteien: in solche, die sich von den alten Gebräuchen unter dem Vorwand abgekehrt, daß sie Geheimnisse und Symbole seien und geistig gefaßt werden müssen; und andere, die zwar den geistigen Gehalt des Gesetzes gelten ließen, aber dennoch die Gewohnheiten der Väter beibehielten. Eine dritte Klasse hielt sich ausschließlich an den Buchstaben des Gesetzes, ohne etwas von einer geistigen Auffassung desselben wissen zu wollen, glaubte aber dabei, daß Jesus derjenige sei, von welchem die Propheten geweissagt und hielt das Gesetz Mosis nach der Weise der Väter[3]).

---

[1]) Galaterbr. 2, 14.

[2]) Gal. 5, 10—11.

[3]) Orig. contra Cels. II, 3. — Dieselben Religionsparteien finden wir schon in der vorchristlichen griechischen Diaspora vor. Die radikalen Allegoristen, welche das Zeremonialgesetz allegorisch auflösten und sich der Beobachtung desselben überhoben erklärten; ferner die in Philo vertretene konservative jüdisch-hellenistische Partei, die das Gesetz gleichfalls allegorisch auslegte und geistig auffaßte, aber gleichwohl dessen wörtliche Beobachtung forderte: »aus Pietät gegen die heiligen Männer der Vorzeit, welche die nationalen Einrichtungen angeordnet« und aus Scheu, die religiösen Gefühle der Menge durch Nichtbefolgung derselben zu verletzen; und endlich die große Menge

Und die Kirche, die sich im alleinigen Besitz der reinen Lehre Jesu wähnte und sich die allgemeine nannte, wie schwer hatte sie unter der Übermacht der ungezählten gnostischen Sekten, die den christlichen Boden bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts und darüber hinaus beherrschten, zu leiden! Wie hart war der Kampf, den sie gegen dieselben führte, wie vergiftet die Pfeile, die sie gegen einander schleuderten!

Dagegen herrschte auf dem pharisäischen Boden die heiligste Stille. Abgesehen von einem ganz ungefährlichen Geplänkel mit den Sadduzäern und einer Anzahl von Kontroversen mit jüdischen Minäern, welche letztere, weil sie die göttliche Inspiration der Thora und die Auferstehungslehre leugnen und zwei Gottheiten annehmen[1]), verketzert werden, vernehmen wir kein lautes Wort, kein Reagieren auf die ringsum tosenden Wogen religiöser Bewegungen, aus denen die Kirche unter schwerem Ringen zur Siegerin sich emporschwang.

Bedürfte es noch eines weiteren Beweises, daß das pharisäische Judentum sich insbesondere seit dem Ausbruche des messianischen Bewegungen, vollständig von der Außenwelt abgekehrt hatte, sich mit brünstigem Eifer in seine Traditionslehre vertiefend, und daß es zu dem entstehenden Christentum kein Verhältnis hatte, keines zu ihm gewinnen konnte; so läge er sicherlich darin, daß in den aus den beiden ersten christlichen Jahrhunderten auf uns noch gekommenen Kontroversen zwischen Juden und Christen es nicht pharisäische sondern immer nationalgesinnte hellenistische Juden sind, die auf die christlichen Angriffe reagieren oder die gegnerischen Positionen angreifen. Die Wortführer des Judentums sind

---

der Buchstabengläubigen. — Im Pharisäismus aber gab es weder eine solche radikal-allegoristische, noch auch eine der philonischen ähnliche Richtung.

[1]) שתי רשויות.

da überall griechische Juden, die nicht die mindeste Bekannschaft mit der pharisäischen Schriftauslegung verraten, vielmehr oft größere Unwissenheit darin an den Tag legen als selbst ihre aus dem Heidentum stammenden Gegner. Es sind Diasporajuden, die überhaupt mehr Vertrautheit mit der griechischen Literatur, Philosophie und Mythologie als mit dem jüdischen Schrifttum zeigen, griechische Juden, die nichts weiter als ihren monotheistischen Standpunkt verfechten und die Notwendigkeit der Beobachtung bestimmter nationaler Gebräuche betonen.

An erster Stelle sei die Altercatio Jasonis et Papisci erwähnt. Dieser Dialog -- die älteste uns bekannt gewordene Kontroverse zwischen Juden und Christen — ist zwar nicht mehr auf uns gekommen, doch erwähnt ihn der platonische Philosoph Celsus in seinem uns noch fragmentarisch erhaltenen »Logos Alethes« in wegwerfendem Tone, während Origenes ihn verteidigt. So ist es unschwer, sich ein Urteil über Form und Inhalt desselben zu bilden. Der Verfasser des Dialogs, Aristo von Pella, zweifellos ein jüdischer Christ, ist ein Sohn der Diaspora von Peräa, wo Jesus viel gewirkt und großen Anhang gefunden hatte. Papiscus, der sich gegen das Christentum wehrt, ist ein alexandrinischer Jude, und Jason, der ihn bekehren will, ein Christ aus den Hebräern. Der Jude nun, der sich dem christlichen Gegner stellt, muß griechische Bildung besessen haben, da er sich, wie dies Origenes bezeugt, geschickt zu wehren versteht[1]). Es handelt sich dieser Schrift, wie allen ähnlichen Kontroversen jener Zeit, darum, dem Juden aus dem Alten Testament zu beweisen: daß Jesus der verheißene Messias. Beide, Celsus und Origenes, orientieren uns über den Inhalt und die Qualität des Dialogs. Selbst aus den Äußerungen des letzteren, der ihn gegen den Christenbestreiter Celsus warm in Schutz nimmt, geht zur Gewißheit hervor, daß es eine recht minderwertige

[1]) Orig. c. C. IV, 52.

Schrift war. Celsus spricht in verächtlichen Ausdrücken von ihr: sie sei von der Art, daß sie geeigneter sei, den Leser zum Mitleid und zum Unwillen als zum Lachen zu reizen, und er verspüre keine Lust, derartige Dinge zu widerlegen; die Torheit derselben müsse einem jeden, der Geduld genug habe, sie zu lesen, in die Augen springen[1]). Darauf erwidert Origenes: Celsus habe sich aus den vielen guten Werken, in denen die heilige Schrift geistig ausgelegt werde, eines der schwächsten ausgesucht, welches zwar gut genug, den gemeinen Mann und die Einfältigen im Glauben zu stärken, aber wenig oder nichts beitrage, verständige Leute zu überzeugen. »Ich wollte,« so fährt er fort, »daß derjenige, der da hört, wie dreist und hochmütig Celsus von der Streitschrift des Jason und Papiscus über den Messias urteilt, dieselbe in die Hand nehmen und in Geduld durchlesen möchte. Ich bin überzeugt, daß er das Urteil unseres Widersachers verwerfen und nichts darin finden würde, das Mitleid und Unwillen verdient. Wer sie unvoreingenommen liest, findet nicht einmal etwas darin, was lachenswert wäre: Ein Christ streitet mit einem Juden unter Zugrundelegung der heiligen Schrift, die auch bei den Juden für göttlich gehalten wird und zeigt ihm, daß die Weissagungen betreffs des Messias in der Person Jesu erfüllt seien. Der Jude wehrt sich mit nicht gewöhnlichem Eifer und spielt in der Tat die Rolle des Juden recht geschickt«.

Damit wir aber keinen Augenblick in Ungewißheit seien über die Herkunft der in diesem Dialog handelnden Personen, erhalten wir hierüber von Celsus so greifbare Andeutungen, daß wir diese Altercatio auf den ersten Blick schon als ein jüdisch-hellenistisches Produkt erkennen müssen. Celsus verurteilt gelegentlich in schärfster Weise die allegorische Schriftauslegung der gebildeten Juden, worunter er, wie Origenes hier kommentiert, die Auslegungs-

[1]) Das.: οἱὰν δὴ καὶ Παπίσκου τινὸς καὶ Ἰάσονος ἀντιλογίαν ἔγνων, οὐ γέλωτος, ἀλλά μᾶλλον καὶ μίσους ἀξίαν κτλ.

weise eines Aristobul, Philo und ähnlicher Anderer meint und fügt unmittelbar darauf hinzu: »Von solcher Art habe ich auch die Streitschrift eines gewissen Papiscus und eines Jason gefunden, nicht sowohl des Lachens als vielmehr des Mitleids und des Unwillens wert.«

Zweifellos, der Dialog ist dem freilich schon ganz verdorrten Boden des jüdischen Hellenismus entstammt, was überdies auch die griechischen Namen des Verfassers und der beiden Streitenden äußerlich bezeugen.

Besitzen wir nun gar in der zu Beginn des fünften Jahrhunderts von Euagrius herausgegebenen Altercatio Simonis judaei et Theophili christiani, wie Harnack überzeugend nachgewiesen, eine Überarbeitung der Altercatio Jasonis et Papisci; dann sind wir nicht bloß in der Lage uns unabhängig von Celsus und Origenes ein Urteil über dieses letztere Opus zu bilden, das aus so früher Zeit stammt, daß Clemens Alexandrinus es dem Evangelisten Lukas zuschreiben durfte; es fällt uns auch an dem Juden Simon, vormals Papiscus, die hellenistische Geberde auf. Daß Euagrius sich die Arbeit zum mindesten soweit sie den Juden betrifft — sehr leicht gemacht hat, zeigt schon ein flüchtiger Blick in seine Altercatio. Er läßt den Juden nur sehr wenig und zumeist nur das sprechen, was dem christlichen Gegner nicht nur keine Schwierigkeiten bereitet, sondern ihn geradezu in seiner Widerlegung fördern muß. Von dem »Eifer und der Geschicklichkeit«, die Origenes an dem Juden Papiscus rühmt, ist bei Simon nicht die geringste Spur mehr zu entdecken. Sein Judentum ist ebenso farblos wie seine Gegenwehr kraftlos, und es gewinnt den Anschein, als ginge er von Anbeginn darauf aus, dem Gegner zu einem billigen Triumph zu verhelfen. Gleichwohl geht aus dem Dialog soviel zur Gewißheit hervor, daß die beiden Streitenden, der Jude und der Christ, auf dem Boden der jüdisch-hellenistischen Schriftauslegung stehen, welche beiden geläufig ist, und die auch später Justin

Martyr in seinem Redekampf mit den Juden auf Schritt und Tritt in Anwendung bringt. Hier ein markantes Beispiel. Der Christ will dem Juden beweisen, daß Christus der Logos, daß er aus Gott gezeugt, daß er schon bei der Weltschöpfung mitgewirkt und von Anbeginn als Mittler zwischen Gott und seinem Volke gedient habe, welchem er beim Auszug aus Ägypten in der Wolkensäule voranschritt[1]). Und wie beweist er dies? Ganz einfach: er zeichnet das Bild genau nach, welches die jüdisch-hellenistische Sophia Salomonis von der präexistenten Weisheit entwirft, nur daß er diese in dem Gekreuzigten inkarniert sein läßt. Dabei beruft er sich auf Proverb. VIII, wo die Weisheit bereits hypostasiert erscheint und von sich spricht: »Gott schuf mich im Anfang seiner Werke, längst vor seiner Schöpfung; von Ewigkeit bin ich eingesetzt ... Als er die Himmel bereitete, war ich dabei ... da war ich bei ihm als Werkmeister in ...« Darauf erwidert der Jude im Geiste der jüdisch-alexandrinischen Schule: das möchte wohl von der Weisheit gesagt worden sein[2]).

Eine Anlehnung aber an die pharisäische Auslegungsmethode oder Denkweise überhaupt ist nirgends im Dialog wahrzunehmen.

II.

Aus demselben Holz wie der Jude Papiscus bei Aristo ist der Jude Tryphon bei Justin Martyr, sind auch die Vertreter des Christentums in beiden Dialogen geschnitzt. Die letzteren haben viele Verbindungspunkte mit den Juden, die sie zu dem gekreuzigten Christ zu bekehren sich abmühen: denn sie stehen mit ihnen auf demselben Boden geschichtlicher Entwicklung: auf dem Boden des jüdischen Hellenismus. Sowohl Justin Martyr als auch vor

[1]) Alterc. Sim. III, 11: Vides ergo: Simon, exeuntibus patribus tuis de Aegypto, quia Christus erat, qui in columna nubis praecedebat eos.

[2]) Alterc. III, 12: Potest hoc pro sapientia dictum esse.

ihm schon Aristo von Pella besitzen bereits einen jüdisch-hellenistischen, zum Zweck der Judenbekehrung angelegten Katechismus, in welchem sämtliche auf den Messias sich beziehenden oder gewaltsam auf ihn gedeuteten alttestamentlichen Stellen gesammelt sind, um allen Einwendungen der Juden gegen einen Gottmenschen, gegen einen gekreuzigten Christ und gegen die gesetzesfreie Lebensweise der Christen begegnen zu können. Daher auch die erstaunlich scheinende Belesenheit in der Schrift und die Schlagfertigkeit, mit der sie die geeigneten Bibelzitate zur Hand haben.

Daß nun Tryphon und seine Freunde, die mit Justin über den Christ und über die Schrift disputierten, griechische Diasporajuden waren, deren Judentum freilich schon arg verweltlicht und für die Sichel reif geworden war, das lehrt schon ein flüchtiger Einblick in den Dialog Justins.

Eine jüdische Gesellschaft gerät von ungefähr auf den im Philosophenmantel einherschreitenden christgläubig gewordenen Justin. Der Sprecher dieser Gesellschaft, Tryphon mit Namen, spricht ihn folgendermaßen an: »In Argos erhielt ich von dem Stoiker Korinth die Lehre, man dürfe niemand übersehen oder geringachten, der ein solches Kleid trage, sondern müsse ihm freundlich nahen und seinen Umgang suchen. Denn es sei möglich, daß man dadurch sich oder ihm nützen könne, was beiden Teile zum Vorteil gereiche. Wenn ich nun jemand in einer solchen Kleidung sehe, so suche ich mich ihm zu nähern. Das ist denn auch der Grund, warum ich dich angesprochen habe. Diese aber — auf seine Genossen zeigend — folgen mir in der Erwartung, etwas Nützliches von dir zu hören. Ich heiße Tryphon, bin ein Hebräer aus der Beschneidung, und weil ich den gegenwärtigen Krieg floh, halte ich mich größtenteils in Hellas und Korinth auf.« — Auf die Frage Justins, ob er denn aus der Philosophie soviel Nutzen zu ziehen

hoffe, als Moses und die Propheten zu bieten vermögen, erwidert er: »Enthält denn die Lehre der Philosophen nicht eine gründliche Darstellung der Gottheit? Stellen sie nicht eingehende Untersuchungen an über die göttliche Alleinherrschaft und Vorsehung? Oder ist es nicht der Hauptzweck der Philosophie, das Göttliche zu erforschen[1])?«

Kein auch nur oberflächlicher Kenner des pharisäischen Judentums wird ernstlich behaupten wollen, daß dieser Tryphon, der in Argos mit Sokratikern verkehrt, um sich von ihnen in der Erforschung des Göttlichen fördern zu lassen, der dem jüdischen, von Rabbi Akiba mit flammender Begeisterung geschürten Aufstand gegen Rom unter Bar-Kochba in leichtfertiger Bequemlichkeit den Rücken kehrt, sich größtenteils in den griechischen Ländern aufhält, der die heidnische Philosophie in einen Rang mit Moses und den Propheten stellt ein pharisäischer Jude, oder gar — wie man behaupten will — ein pharisäischer Gesetzeslehrer sei.

Auch sonst spielt sich dieser Tryphon gern als Liebhaber der Philosophie auf. — Wo Justin ihm und seinen Genossen in beredten Worten die Seligkeit schildert, die er empfunden, als ihm die Botschaft Jesu erschlossen wurde, wie da ein Feuer der Begeisterung in seinem Innern aufloderte für die Propheten und jene Männer, welche die Freunde Christi seien; erwidert Tryphon: »Ich bewundere deinen Eifer für Gott, würde es aber für besser halten, wenn du der Philosophie eines Plato oder eines anderen Philosophen weiter gefolgt wärest in Übung der Stärke, in der Überwindung und Mäßigung, als dich von falschen Lehrern irreführen zu lassen und Leuten zu folgen, die keine Achtung verdienen. Denn wärest du bei der Lehre jener Philosophen geblieben, so würde bei einem sündenfreien Leben die Hoffnung auf ein besseres Los dein Anteil sein«[2]).

[1]) Justin Dial. c. 1.
[2]) Dial. c. 8.

Merkwürdige Exemplare von Pharisäern fürwahr, die ohne jede Scheu sich mit griechischer Philosophie und Mythologie befassen. Auch über letztere weiß Tryphon Bescheid, und er versteht es, sie an wichtiger Stelle anzurufen. Seinem Gegner, der aus der Schrift die jungfräuliche Geburt des Christ herauslesen will, hält er entgegen: «Diese ganze Weissagung bezieht sich auf Ezechias, wie ja auch seine Schicksale es bestätigen. — In den Fabeln der Griechen wird erzählt, daß Perseus von Danaë, einer Jungfrau, der sich Zeus in Gestalt eines goldenen Regens genaht, geboren worden sei. Ihr solltet euch schämen, ähnliches zu behaupten . . . . . euch nicht erdreisten, solch abenteuerliche Dinge auszusprechen, sonst werdet ihr mit Recht des Unsinns beschuldigt«[1]).

Überhaupt schließt das Judentum Tryphons seine Zugehörigkeit zur pharisäischen Schule aus. Ungleich näher steht Tryphon dem christlichen Nazaräismus, mit dem er sowohl die Vorstellung von dem Messias als auch jene von der fortdauernden Verbindlichkeit gewisser Nationalgesetze teilt. Und tatsächlich bekundet er im Dialog ein lebhaftes Interesse für das nazaräische Christentum, welches er höher bewertet als Justins philosophisch konstruiertes heidnisches, aus einem Logos-Gott geborenes Christentum.

Besehen wir uns doch das Judentum Tryphons ein wenig in der Nähe. Worin besteht es eigentlich? Läßt es etwa die leiseste Andeutung einer Hinneigung zur pharisäischen Traditionslehre oder auch nur eine Bekanntschaft mit derselben durchschimmern? Das dürfte wohl kaum ein mit dem Wesen des Pharisäismus vertrauter Leser dieses Dialogs behaupten wollen. Eher als bei dem Juden Tryphon wird man noch bei Justin selber eine entfernte Bekanntschaft mit pharisäischer Denkweise entdecken. Der ganze Schwerpunkt der jüdischen Religion liegt für Tryphon: in dem Glauben an einen Gott, in der Beobachtung der

[1]) Dial. c. 67.

Beschneidung, der Sabbathe, und Festtage und der Reinheitsvorschriften. Der Kampf um diese religiösen Güter zieht sich wie ein roter Faden durch den ganzen Dialog. Ein anderes Judentum kennt er nicht. Schon zu Beginn seiner Unterhaltung mit Justin rät er diesem: »Wenn du mich anhören willst, denn ich betrachte mich bereits als deinen Freund, so beschneide dich, dann halte die Feste und Neumonde Gottes und tue alles mit redlichem Herzen wie es vorgeschrieben ist, und du wirst sicher Gnade finden«[1]).

Diese jüdisch-hellenistischen Marktphilosophen glichen auf ein Haar unseren modernen, nur oberflächlich philosophisch gebildeten und ebenso oberflächlich mit ihrer eigenen Religion vertrauten Juden. Sie waren und blieben letzten Endes Juden aus unüberwindlicher Abneigung gegen heidnisches Wesen und heidnischen Götzendient. Darum will Tryphon auch nach außenhin den Juden von dem Heiden unterschieden wissen. Darum wirft er auch seinem christlichen Gegner vor, daß sein Christentum reines Heidentum sei. »Ich habe mich«, sagt er, »bemüht, euere Lehren zu studieren. Insbesondere können wir nicht begreifen, daß ihr, die ihr Gott zu fürchten vorgebt und auch für besser haltet als die andern, euch in eurer Lebensweise in nichts von den Heiden unterscheidet; keine Feste und Sabbathe feiert, keine Beschneidung beobachtet und auf einen gekreuzigten Menschen eure Hoffnung setzt. Wie könnt ihr erwarten, Gutes von Gott zu erlangen, wenn ihr seine Gebote nicht achtet? Oder hast du nicht gelesen, daß die Seele aus dem Volke ausgerottet wird, die am achten Tag nicht beschnitten wird? — Diesen Bund ganz verwerfend, kümmert ihr euch nicht um die auf demselben gegründeten Einrichtungen und lebt in der Einbildung, Gott zu erkennen, obgleich ihr nichts von dem beobachtet, was die Vertreter Gottes üben«[2]).

[1]) Dial. c. 8.
[2]) Dial. c. 10.

Man wende mir nicht ein, daß der Jude bloß von den Heiden oder heidnischen Christen ein Minimum von Gesetzesbeobachtung forderte, daß er aber selber, als geborner Jude, das ganze Gesetz für verbindlich hielt. Dem widerspricht Tryphon selbst. Dem Gegner, der ihn überzeugen will, daß nach dem Erscheinen des Christ es nicht mehr angehe, die Gesetze Mosis zu halten, räumt er ein, daß nach der Zerstörung des Tempels manche gesetzliche Vorschriften gegenstandslos und hinfällig geworden; und auf dessen weitere Frage, welche Gebote nach wie vor gehalten werden müssen, erwidert er: »jene des Sabbath, der Beschneidung, der Neumonde und der Reinigungsbäder, wie sie Moses vorgeschrieben"[1]).

Das ist das Um und Auf seines Judentums. Und dieses beton er immer und überall.

Und in diesem Tryphon wollte man den heißblütigen Gesetzeslehrer Rabbi Tarphon erkennen[2]), der, wie der Talmud berichtet, alle minäischen Schriften verbrannt wissen wollte, und bei einer drohenden Gefahr eher in einem heidnischen Tempel als in den Häusern dieser Ketzer Zuflucht zu suchen anrät!

Neben der Diskussion über das Zeremonialgesetz bewegt sich alles im Dialog um die Frage nach dem Christ. Hier verteidigt der sonst blasierte griechische Jude, der eingestandenermaßen in einer Kontroverse über Religion nichts weiter als geistige Anregung und Zerstreuung sucht, mit einer Energie, die man ihm nicht zugemutet hätte, seinen Monotheismus, den er durch die Erhebung des Christ in die Sphäre der Gottheit getrübt, ja sogar zerstört sieht. Er fordert Justin auf, seine Beweise für die Behauptung, daß die Propheten noch einen andern Gott neben dem

[1]) Dial. c. 46: Τὸ σαββατίζειν λέγω καὶ τὸ περιτέμνεσθαι καὶ τὸ τὰ ἔμμηνα φυλάσσειν καὶ τὸ βαπτίζεσθαι ἀψάμενόν τινος ὧν ἀπηγορεύεται ὑπὸ Μωυσέως ἡ ἐν συνουσίᾳ γενόμενον.

[2]) Zuletzt noch Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II³, 378.

Weltschöpfer gekannt, darzulegen und fügt warnend hinzu: »Hüte dich aber, Sonne oder Mond zu nennen, da ja geschrieben steht, daß Gott den Heiden gestattet habe, sie als Götter anzubeten.« — »Die Propheten,« so fährt er fort, »bedienen sich oft solcher Redensarten, sie sagen beispielsweise: dein Gott ist ein Gott der Götter und ein Herr der Herren, mit dem Zusatz: der Große, der Mächtige, der Furchtbare. Oft, sage ich; aber sie nennen sie nicht Götter, als ob sie es in Wirklichkeit wären, sondern nach der Lehre, die wir von der gesunden Vernunft erhalten haben, daß der Gott, der Alles geschaffen, allein der Herr aller sogenannten Götter und Herren sei. Denn daß er selbst die Bezeichnung »Götter« tadle, bezeugt der heilige Geist durch David: »Die Götter der Heiden, die vermeintlichen Götter, sind Bilder der Dämonen«. Er spricht sogar den Fluch aus über jene, die solche machen und über ihre Anbeter«[1]). Und da Justin ihm Stellen aus der Schrift vorführt, die seine Behauptung von der Existenz einer zweiten Gottheit zu bestätigen scheinen, ruft er, sichtlich geängstigt aus: »ich weiß nicht, was ich dem gegenüber von den Worten des Jesaia denken soll, nach welchen Gott seine Herrlichkeit keinem andern überlassen wolle, sprechend: Ich bin der Herrr und Gott, dies ist mein Name. Ich will meine Herrlichkeit keinem andern geben noch meine Vollkommenheit.«[2]) Und im Verlaufe der weiteren Ausführungen Justins fällt er, förmlich aufschreiend, diesem ins Wort: »Heilig ist, was Gottes ist! Eure Erklärungen

[1]) Dial. c. 55.

[2]) Dial. c. 65. Auch der Jude des Euagrius beginnt seine Kontroverse mit der Einheit Gottes, sprechend: Sacri venerandique Deuteronomii vox resultans dicit: Videte, quoniam ego sum, et non est alius praeter me deus? Et Esaias dicit: Ego primus et ego novissimus, et praeter me non est deus. — Quid illud quod ait: Praeter me non est deus? — Ergo tu duos deos facis. Cf. Alterc. Sim. —6.

aber sind, wie deine Auslegungen beweisen, erkünstelt, ja sie enthalten Gotteslästerungen[1])!«

Gleichem Unglauben begegnet Justin bei Tryphon und seinen Freunden, wenn er ihnen aus der Schrift beweisen will, daß der Messias präexistent und daß er nach den Weissagungen der Propheten von einer Jungfrau geboren werden und den Fluch des Kreuzestodes auf sich laden werde. Und wenn Justin ihnen schon neue Zugeständnisse in der einen oder anderen Richtung abgerungen zu haben glaubt, dann häufen sich erst neue Schwierigkeiten, die sich seinem weiteren Versuche, darzutun, daß der Christ in der Person Jesu Fleisch geworden sei, entgegentürmen. Wir haben bereits gesehen, daß Tryphon diese Glaubenslehren in das Reich der Mythe verweist. Er betrachtet es als Lästerung, wenn Justin in Nachzeichnung der Sophia bei Pseudo-Salomo die Behauptung aufstellt, der Gekreuzigte sei mit Moses und Ahron gewesen, habe mit ihnen aus der Wolkensäule geredet[2]), darauf sei er im Fleische erschienen und werde wieder erscheinen; auch sei man verpflichtet ihn anzubeten[3]). Und da Justin, unbekümmert um solche Proteste, in großer Begeisterung fortfährt, Beweise aus der Schrift zu häufen, unterbricht ihn Tryphon mit den Worten: »Du schwärmst, das ist alles, was ich dir hierauf zu sagen habe«[4]). Und ein andermal: »Deine Lehre scheint mir widersinnig und unbeweisbar; denn wenn du behauptest, dieser Christus sei von aller Ewigkeit her gewesen, hernach als Mensch geboren worden und es geblieben und kein von Menschen gezeugter Mensch sei; so scheint mir das paradox, ja töricht«[5]). Und wiederum: »Du

[1]) Dial. c. 79: Τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἁγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι κτλ.

[2]) Vgl. Alterc. Sim. et Theoph. III, 11.

[3]) Justin Dial. c. 38.

[4]) Dial. c. 38.

[5]) Dial. c. 48.

unternimmst eine unglaubliche und fast unmögliche Sache, wenn du beweisen willst, Gott habe geboren und Mensch werden können«[1]).

Einmal macht ein Einwand Tryphons gegen diese Lehren sogar den allezeit schlagfertigen Justin stutzig, so daß er zugeben muß, daß derselbe bedeutsam und tatsächlich geeignet sei, Zweifel zu erregen. Tryphon hält ihm nämlich entgegen: Weil der Prophet Jesaia vorhergesagt hat: »es werde ein Reis aus dem Stamme Jesse hervorsprossen, ein Zweig aus seiner Wurzel aufsteigen, auf welchem der Geist des Herrn, der Geist der Wahrheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn ruhen werde;« weil der Prophet dieses vorhergesagt hat, willst du behaupten, dies werde von Christus gesprochen, der selbst zuvor Gott gewesen, nach dem Willen Gottes Fleisch geworden und durch eine Jungfrau geboren worden sei. Sage mir nun wie kann dieser als präexistent angenommen werden, wenn er mit den Kräften des heiligen Geistes, erst erfüllt werden muß, da er ihrer bedürftig ist[2])?«

Justin zitiert die Worte des Propheten: »Wer wird seine Herkunft beschreiben können?« und knüpft daran die Bemerkung: »Wenn ihr dieses prophetische Wort für wahr haltet, müßt ihr da nicht zugeben, daß er nicht aus menschlichem Samen gezeugt sei?« Worauf Tryphon: »Warum aber sagt dann das Wort zu David: von seinen Lenden werde Gott sich einen Sohn nehmen — und ihn auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen[3])?«

Aber selbst wenn Justin seine jüdischen Gegner soweit gebracht zu haben wähnt, daß sie sich nicht mehr vor seiner Auffassung des Christ entsetzen, daß sie sich viel-

[1]) Dial. c. 63.
[2]) Dial. c. 87.
[3]) Dial. c. 68.

mehr mit ihr bereits vertraut zu machen anfangen; dann erwächst ihm die neue Schwierigkeit, sie zu überzeugen, daß dieser Christ in Jesu Gestalt angenommen und daß er es sei, auf welchen sich die Weissagungen der Propheten inbezug auf den Messias beziehen. „Es mag sich so verhalten, wie du sagst«, räumt Tryphon bereits ein, »es mag vorausgesagt worden sein, daß der Christ leiden müsse — er mag nach seiner ersten Ankunft, in der er Leiden ertragen soll, im Glanze wieder komme, um alle Völker zu richten und ein ewiger König und Priester zu sein; beweise mir nun, daß dieser Jesus in Wirklichkeit derjenige ist, von welchem solches geweissagt worden ist«[1]).

Wie die Predigt von der Gottheit des Messias, schien auch jene von seinem Kreuzestod den Juden ungeheuerlich. Sie dünkte ihnen eine Blasphemie. Der gekreuzigte Christ war, wie schon Paulus wiederholt klagt, ein stetes »Ärgernis«[2]), ein »Stein des Anlaufens«[3]). Die Vorstellung von einem leidenden Messias war den obersten und mittleren Schichten des jüdischen Volkes niemals geläufig, man stand hier der einschlägigen Prophezeiung des Deuterojesaia kühl gegenüber, und in den Kreisen der Schriftgelehrten beschäftigte man sich mit ihr erst, wenn man von christlicher Seite auf sie gedrängt wurde, um sie dann auf das jüdische Volk, insbesondere auf die Diaspora zu deuten[4]). Der Messias sowohl des pharisäischen als auch des hellenistischen Judentums war ein Nationalheros, der das jüdische Volk aus allen Enden und Ecken der Erde sammeln, es in die Heimat zurückführen und alle übrigen Nationen zur Anerkennung und Anbetung des Gottes Israels bringen werde. Diese Vorstellung findet sich

[1]) Dial. c. 36.
[2]) 1 Kor. 1, 23 Gal. 5, 11.
[3]) Röm. 9, 32.
[4]) Vgl. Orig. c. Cels. I, 55.

in der jüdischen Sibylle[1]), bei Philo[2]), und nicht minder auf rabbinischem Boden eingebürgert, auf welch letztem ein Davidsproß als Messias erwartet wurde. Nur in der apokalyptischen Literatur wächst er bereits zu einer präexistenten, göttlichen Potenz hinan. Desgleichen bei den jüdisch-antinomistischen Gnostikern, die in ihm den Befreier vom Gesetz und Offenbarer des höchsten, bislang noch unerforschten Gottes sahen. — Ganz anders die Messiasvorstellungen der untersten Volksschichten, der »Mühseligen und Beladenen«, der messianistischen Nazaräer. Ihr Ideal war der leidende Messias, der »Knecht Gottes«, wie ihn der Prophet in einer epochalen Vision geschaut. Dieser Messias war der Gegenstand ihrer sehnsüchtigen Erwartung.

Auch die Wortführer des Judentums in unserem Dialog erwarten einen glorreichen Davidsproß; von einem gekreuzigten, mit dem »Fluch des Gesetzes beladenen« Messias aber wollen sie nichts wissen. Darum erwidert auch Tryphon, wo Justin die auf den Messias bezüglichen Stellen bei Daniel ins Treffen führt: »Diese und ähnliche Weissagungen zwingen uns, einen im hellen Glanze erscheinenden, erhabenen Menschensohn zu erwarten, der von dem Alten der Tage ein ewiges Reich empfangen wird. Euer sogenannter Christus aber war verachtet und ungeehrt, so daß er ein durch das Gesetz Gottes gänzliche Verwerfung herbeiführendes Urteil, den Kreuzestod, erleiden mußte«.[3]) Und selbst wo Tryphon zugibt, daß der Messias nach dem Ausspruche des Propheten leiden werde, will er nimmer glauben, daß er den schimpflichen Kreuzestod werde sterben müssen. Eine solche Auslegung empörte ihn in tiefster Seele. »Du weißt wohl«, sagt er zu Justin, »daß unser ganzes Volk einen Christ erwartet. Daß nun alle Schriften,

[1]) Orac. sib. III, 46—50; 652—656.
[2]) De execr. II, 435,
[3]) Dial. c. 32. — Ebenso Altercatio Sim. et Theoph. VI, 22.

die du angeführt, sich auf ihn beziehen, geben wir zu. Auch den Namen Jesus, den schon der Sohn Nun führte, trägt er nach meinem Bedünken mit Recht. Allein, daß der Christ auf eine so schimpfliche Weise gekreuzigt werden mußte, das können wir noch nicht begreifen. Heißt es doch im Gesetz: der Gekreuzigte ist verflucht. Die Schrift predigt zwar deutlich von einem Christus, der Leiden ertragen muß; wir wünschen jedoch zu vernehmen, ob du beweisen kannst, daß er die im Gesetz mit dem Fluche belegten Leiden erdulden mußte. Daß er leiden und wie ein Schaf hingeführt werden werde, wissen wir bereits; beweise uns nun, daß er gekreuzigt werden und einen entehrenden und schändlichen Tod sterben mußte. Denn das vermögen wir nicht einzusehen«[1]).

Und wenn endlich Justin sich seines Sieges über die ungläubigen Gegner schon sicher zu fühlen anfängt, wenn er sie unter Vorführung eines überreichen Beweismaterials aus Moses und den Propheten von der Existenz eines zweiten Gottes und dessen Identität mit dem Christ überzeugt zu haben glaubt; dann vernichtet Tryphon alle seine Hoffnungen mit dem einen Worte:

»Euch, die ihr aus den Heiden kommt, mag er immerhin Herr, Christus und offenbarter Gott sein nach den Andeutungen der Schrift, da ihr euch nach seinem Namen Christen nennen müßt. Wir aber, die wir Diener des Gottes sind, der ihn geschaffen, wir bedürfen seiner nicht, weder inbezug auf das Bekenntnis, noch inbezug auf die Anbetung«[2]).

Überhaupt war es für Tryphon und seine Freunde eine feststehende Tatsache, daß der Messias noch nicht erschienen und die Diskussion, in die sie mit Justin getreten, war von ihnen von vornherein als eine rein akademische gedacht. Sie, die wie das gesamte nationalge-

[1]) Dial. c. 89.
[2]) Dial. c. 64.

sinnte, der Christusbewegung ferngebliebene Judentum in der unerschütterlichen Überzeugung lebten, der Messias werde erst dann kommen, wenn, wie der Prophet Maleachi es verkündet, vorher der Prophet Eliah erscheinen werde, um seine Ankunft vorzubereiten, sie wußten schon vor der Eröffnung der Unterhaltung mit Justin, daß sie sich — wie dies ja auch der Ausgang der Diskussion klar beweist — niemals zu seinen Lehren bekehren werden. Die prophetische Überlieferung, nach welcher Eliah vor Anbruch des »großen und furchtbaren Tages« kommen werde, um dem Messias den Weg zu bereiten, war im Zeitalter Jesu so landläufig, daß selbst Jesus nach den Evangelien gelegentlich einer diesbezüglichen Interpellation seiner Jünger auf dieselbe Rücksicht nehmen mußte und sich zu der Erklärung gedrängt sah: Eliah sei bereits erschienen, ohne erkannt worden zu sein, und zwar in der Person des Täufers Johannes. Darum erklärt denn auch Tryphon wiederholt, er könne nimmer glauben, daß der Messias bereits erschienen sei, da Eliah noch nicht gekommen. »Wenn aber,« sagt er, »Christus geboren ist und irgendwo sich befindet, so ist er ungekannt, ja er kennt sich nicht einmal selber und hat keine Macht, bis Eliah kommen und ihn öffentlich bekannt machen wird. Ihr aber, die ihr einem leeren Gerüchte folgt, bildet euch selbst einen Christus»[1]). Und ein andermal: »Weil aber Eliah noch nicht gekommen ist, so glaube ich auch nicht, daß Jesus der Christ ist«[2]).

Die Kontroverse zwischen Justin und Tryphon mußte unfruchtbar verlaufen, da die streitenden Parteien sich nie und nimmer verstehen und verständigen konnten. Auf der einen Seite ein von schwärmerischer Begeisterung für den fleischgewordenen Gott Logos erfüllter heidnischer Christ, auf der andern ein nüchterner und starrer Monotheist, den die Vorstellung von einem Gottmenschen eine frevle

[1]) Dial. c. 8.
[2]) Dial. c. 49.

Gotteslästerung dünkte. Wären Tryphon und seine Genossen pharisäische Juden gewesen und nicht griechische, die gern jeden Anlaß ergriffen, der zu spielend dahinfließenden Reden und Gegenreden Gelegenheit bot«[1]), sie hätten sich nimmer in einen Streit über den »Sohn Gottes» eingelassen. »Kein Jude« — sagt Origenes, der hier nur das pharisäische Judentum im Auge hat — »kein Jude gibt zu, daß einer der Propheten geweissagt habe, der Sohn Gottes werde kommen; nur das gestehen sie, daß die Propheten die Ankunft des Messias Gottes verkündet haben. Und daher fragen sie gleich, wenn sie sich mit uns einlassen, was das für ein Sohn Gottes sei, als ob die Propheten niemals eines solchen erwähnt hätten«[2]).

Daß das jüdische Volk einen »im höchsten Glanze erscheinenden Menschensohn« erwarte, der ein ewiges Reich bekommen werde, gibt Tryphon bereitwilligst zu; daß dieser aber ein Gottessohn, wie Justin und seine Kirche ihn darstellen, sein werde, daß weist er mit aller Entschiedenheit zurück. »Ihr solltet euch schämen«, sagt er entrüstet, »fabelhafte Dinge wie die Griechen zu lehren' und lieber sagen, euer Jesus sei als Mensch von Menschen gezeugt worden, wenn ihr uns aber aus der Schrift beweisen wollt, daß er in Wahrheit Christus sei, so solltet ihr lieber sagen: er sei durch einen

[1]) Das zeigt auch in vollem Maße der Ein- und Ausgang des Dialogs. An seinem Schlusse äußert sich Tryphon über das Gesamtergebnis der Unterhaltung, wie folgt: »Du siehst nun, daß wir uns keine besondere Mühe gegeben haben, dich zu widerlegen. Ich bekenne, daß ich viel Vergnügen an diesem Gespräch hatte, und ich glaube, daß auch diese (seine Genossen) mit mir übereinstimmen. Denn wir haben mehr gefunden als wir erwarteten und als zu erwarten möglich war. Wenn wir öfter derartige Gelegenheit hätten, würden wir mehr Nutzen aus der Erforschung des Wortes ziehen. Da du aber im Begriffe stehst, dich zu verabschieden, so unterlasse es nicht, dich künftig zu erinnern, daß du hier Freunde zurückgelassen.«

[2]) Orig. c. Cels. I, 49.

gesetzmäßigen und frommen Wandel würdig geworden, zum Christus erklärt zu werden und euch nicht erdreisten, so abenteuerliche Lehren vorzutragen«[1]).

Tryphon und seine Genossen sind griechische Diasporajuden, die, wie bereits angedeutet, weit näher als dem pharisäischen Judentum dem nazaräischen Christentum stehen. Mit diesem, dem sie ein sichtliches Interesse entgegenbrachten, konnten sie sich schließlich verständigen, da sie einen Christus, wie er in der Vorstellung der nazaräischen Gemeinde Jesu lebte, gern gelten lassen wollten. »Mir scheint« — sagt Justin zu Tryphon — »die Meinung derjenigen richtiger, welche lehren, Jesus sei als Mensch vorzugsweise gesalbt und Christus geworden, als derjenigen, die deine Anschauungen teilen. Wir alle erwarten, daß Christus als Mensch von Menschen gezeugt kommen und von Eliah gesalbt werden wird. Wenn nun dieser der Christ sein soll, dann müssen wir allerdings vorerst wissen, ob er als Mensch von Menschen gezeugt wurde«[2]).

Daß Tryphon ein gewisses Interesse dem Nazaräismus entgegenbringt, lehrt schon der Umstand, daß er seinen Gegner ein und das andermal darüber ausholt, wie er über diejenigen denke, die Jesus als einen Messias anerkennen, dabei aber nationaljüdische Gebräuche, wie Beschneidung, Sabbathe und Festtage beobachten. Justin antwortet zunächst ausweichend und zögernd. Erst als Tryphon die Frage wiederholt: »wenn jemand, der Jesum als den Christ anerkennt und an ihn glaubt, aber dabei nach wie vor mosaische Verordnungen beobachten wollte, würde er selig werden?«[3]) rückt Justin mit folgender das Verhältnis des heidnischen zum nazaräischen Christentum jener frühen

[1]) Dial. c. 67: . . . ἀλλὰ μὴ τερατολογεῖν τολμᾶτε.

[2]) Dial. c. 49

[3]) Dial. c. 46, 47.

Zeit, und umgekehrt scharf beleuchtenden Antwort heraus: »Nach meinem Bedünken wird ein solcher selig, wofern er nicht andere, will sagen, diejenigen, die durch Christus von dem Irrtum beschnitten wurden, verhalten will, diese Gesetze zu beobachten, vorgebend, man könne sonst nicht selig werden.« — Darauf Tryphon: »Warum sagst du: nach meinem Bedünken wird ein solcher selig? Gibt es denn Leute, die behaupten, er könne nicht selig werden?« »Allerdings«, erwiderte Justin, »gibt es solche, und diese meiden sogar ihren Umgang und würden sie nicht beherbergen. Diesen aber kann ich nicht zustimmen. — Wenn nun diese, von denen vorhin die Rede war, wegen der Schwachheit ihrer Erkenntnis auch neben der Hoffnung, die sie in Christus haben, und der Erfüllung der ewigen Pflichten der Gerechtigkeit und Frömmigkeit auch die von Moses wegen des Volkes Sinnlichkeit eingeführten Satzungen, soweit sie noch beobachtet werden können, wie Sabbath und andere Bräuche, halten wollen und den Umgang mit den gläubigen Christen pflegen, ohne sie überreden zu wollen, daß sie sich beschneiden müssen; so halte ich dafür, daß sie in die Gemeinschaft aufgenommen und als Glieder und Brüder angesehen werden sollen. Gibt es aber aus eurem Volke, die an Christus glauben, die aber die Christgläubigen aus dem Heidentum durchaus bestimmen wollen, ihr Leben nach den Vorschriften Mosis einzurichten und sie im Weigerungsfalle aus ihrer Gemeinschaft ausschließen, so kann ich ihnen nicht beistimmen«[1]).

Sosehr Tryphon sich gegen die Christologie Justins wehrt, so scharf er sie verurteilt, er bekundet auf der anderen Seite ein lebhaftes Interesse für das nazaräische Christentum, das noch bis tief ins zweite Jahrhundert viel Werbekraft, allerdings zumeist auf jüdische Kreise, ausübt. Denn dieses Christentum ist es, über welches hier zwischen Tryphon und Justin verhandelt wird. Diesem erkennt der

[1]) Dial. c. 47.

erstere Existenzberechtigung zu, läßt der letztere — im Gegensatz zu der jetzt herrschend werdenden allgemeinen Kirche — noch eine gewisse Toleranz angedeihen.

Von den christlichen Nazaräern wissen wir, daß sie Juden von Geburt und bewandert im alttestamentlichen Schrifttum waren, daß bei ihnen Gesetz und Propheten und Hagiographen im hebräischen Urtext gelesen wurden, und daß sie sich überhaupt bloß darin von den Juden unterschieden, daß sie an Christus glaubten, von den Christen aber darin, daß sie jüdisch lebten und durch Beobachtung der Sabbathe und anderer gesetzlicher Vorschriften an das Gesetz noch gebunden waren[1]).

Von den Ebioniten, einer Abzweigung der Nazaräer, berichtet Eusebius: »Die Alten nannten sie mit einem besonderen Namen Ebionäer, weil sie geringe und armselige Vorstellungen von Christus hatten. Sie hielten ihn nämlich bloß für einen gewöhnlichen Menschen, der nur wegen seiner sittlichen Vollkommenheit für gerecht erklärt worden und im übrigen die Frucht des Umganges eines Mannes mit Maria sei. Nach ihrer Ansicht war die Beobachtung des Gesetzes unerläßlich, da man nicht durch den bloßen Glauben an Christus und durch Einrichtung des Lebenswandels nach seiner Lehre die Seligkeit erlangen könne. Andere gleichen Namens vermieden zwar die widersinnige Ungereimtheit, die Geburt des Herrn von einer Jungfrau und dem heiligen Geist zu leugnen, gaben aber dennoch nicht zu, daß er vorher existiert habe, daß er der Logos Gott und die persönliche Weisheit sei und hegten sonach dieselbe falsche Ansicht wie die ersteren, insbesondere, da auch sie auf dieselbe Art, wie jene, den fleischlichen Zeremonien des Gesetzes nachzukommen sich bestrebten. Den Sabbath und

[1]) Vgl. Epiph. Haer. XXIX, 7.

die sonstige jüdische Lebensweise behielten sie wie jene bei, doch feierten sie auch den Sonntag wie die allgemeine Kirche zur Erinnerung an die Auferstehung Jesu. Das war die Ursache, warum sie den Beinamen Ebionäer erhielten, der die Dürftigkeit ihrer Erkenntnis anzeigt. So nämlich heißt der Dürftige auf Hebräisch«[1]).

Das ist nun dasselbe Christentum, an welchem der aus dem Heidentum kommende Justin, der Christ im Philosophenmantel, »Schwachheit der Erkenntnis« bemängelt[2]), da es neben dem Glauben an den Messias noch an gewissen, »wegen der Sinnlichkeit des Volkes« eingeführten mosaischen Satzungen hänge. Und diesem selben jüdischen Christentum redet Tryphon das Wort, durchschimmern lassend, daß eine Verständigung mit demselben nicht ausgeschlossen sei. Daß aber eine solche in der Folge völlig unmöglich geworden, das hat die Großkirche verschuldet, die, zur Herrschaft gelangt, die Wege der antinomistischen Gnosis wandelte, deren Christus, den Gott Logos, zu dem ihrigen machte, das Gesetz verwarf und unbedingte Unterwerfung unter ihre Dogmen verlangte, jede andere Anschauung verketzernd.

*

Wie man sieht, bewegt sich der ganze Streit in unserem Dialog fast ausschließlich um das Christusproblem, wobei auch über das Gesetz und über die Frage der weiteren Giltigkeit desselben verhandelt wird. Von dem Wesen des Evangeliums selbst aber, von dessen innerem Werte ist kaum die Rede. Nur einmal, und zwar zu Beginn seiner Unterhaltung mit Justin, kommt Tryphon selber darauf zu sprechen. Allein so vorübergehend und flüchtig dies geschieht, seine Äußerung ist bedeutsam genug, um eine nähere Beleuchtung zu verdienen.

»Ich habe«, sagt er zu Justin, »es mir angelegen sein

[1]) Euseb. Hist. Eccl. III, 27.

[2]) Dial. c. 47; τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης.

lassen, euer sogenanntes Evangelium kennen zu lernen. Was ich jedoch darin fand, scheint mir zu groß und wunderbar, als daß ich es für möglich hielte, darnach leben zu können«[1]).

Es ist gar sehr bedauerlich, daß Justin, der sonst mit so breitem Behagen. auf alle, selbst die unbedeutendsten Einwendungen Tryphons eingeht und vielfach ganz überflüssig sich der denkbarsten Ausführlichkeit befleißigt, gerade auf dieses für ihn so wertvolle Zugeständnis des Juden Tryphon mit keinem Worte reagiert, und andererseits kein Bedürfnis empfindet, den Vorwurf der Unbrauchbarkeit des Evangeliums abzuwehren. Denn dieses Urteil aus dem Munde eines Alltagsphilosophen von der Qualität eines Tryphon, der von der Religion verlangt, daß sie hauptsächlich auf das Praktische gerichtet sei und Vorschriften und Lehren enthalte, die restlos ausgeführt und beobachtet werden können, involviert, so anerkennend es auf der einen Seite klingt, zugleich einen schweren Tadel. Es will damit gesagt sein: das erhabenste Ideal sei unnütz, wenn es unerreichbar. Justin, wie gesagt, überhört beides: das Lob und den Tadel. Wir aber würden gern erfahren haben, wie damals die große Menge der unbefriedigt aus den Philosophenschulen gekommenen und auf das Christentum geratenen Heiden, die dessen Ausbreitung so ungemein in der heidnischen Welt gefördert haben, gerade über diesen so bedeutsamen Punkt gedacht, wie sie dem Einwand: dem Evangelium hafte der große Mangel der Unfruchtbarkeit seiner Lehren an, begegneten. Allein Justin, der soviel Worte über die Außenseite des Mosaismus macht, den er als zeitlich überwunden hinstellt, ohne nach dem Beispiele Jesu in dessen Inneres: in »das Schwerste im Gesetz«, eindringen zu können; der tiefere Sinn des Evangeliums

[1]) Dial. c. 10: Ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστα οὕτως καὶ μεγάλα ἐπίσταμμαι, ὡς ὑπολαμβάνειν μηδένα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά.

hat sich ihm ebensowenig erschlossen, er würde sich sonst eine so einzige Gelegenheit, über den Juden zu triumphieren, wie das überaus wichtige Zugeständnis Tryphons sie bot, nicht haben entgehen lassen.

Daß ein Dutzendphilosoph, wie Tryphon, dem Evangelium Jesu bei aller Anerkennung seiner Vorzüge die praktische Durchführbarkeit abspricht, da es ja einen bis zur Selbstaufhebung führenden Altruismus predigt, darf nicht befremden. Ähnlich wie er, urteilten vor ihm schon weit tiefer und religiöser angelegte Juden, die überdies den großen Vorzug genossen, unmittelbare Jünger Jesu zu sein und den Kommentar zu seinem Evangelium aus des Meisters eigenem Munde zu vernehmen. Man erinnere sich nur an den reichen Jüngling, der mit der Frage an Jesus herantritt, was ihm, der das ganze Gesetz beobachtet habe, noch zu tun übrig bleibe, um des ewigen Lebens teilhaftig zu werden? Auf die Antwort Jesu: »wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben — und komm und folge mir,« geht der Jüngling betrübt von dannen. Aber auch die Jünger Jesu, da sie diese Worte vernahmen, »entsetzten sich sehr und sprachen, ja, wer kann selig werden?« Wenn solches nun am grünen Holze geschah, was sollte man vom dürren erwarten? Daß nun Tryphon sich für ein unerreichbares Ideal, welches nach seiner Auffassung den Menschen zum Tantalus machen müsse, nicht sonderlich erwärmen konnte, ist leicht begreiflich. Daß aber ein apostolischer Lehrer wie Justin, der durch sämtliche Philosophenschulen gegangen, ohne seinen Durst nach religiöser Offenbarung stillen zu können, bis er schließlich in den windstillen Hafen des Christentums einlief und sich demselben in schwärmerischer Begeisterung hingab, sich stets nur auf der Oberfläche der evanglischen Erkenntnis bewegte, sich nicht klar werdend über die wahre Bedeutung seines Ideals, für welches er lebt, wirbt und stirbt, sich niemals

zu der Erkenntnis emporringend, daß die hohen Forderungen des Evangeliums nur für die nach Vollkommenheit strebenden aufgestellt wurde, um das Streben, demselben nachzueifern, zu verewigen: das ist jedenfalls bezeichnend genug. Der Umstand, daß selbst die Säulen der Kirche jener Zeit — und Justin war eine der hervorragendsten — in die Tiefe der Botschaft Jesu nicht einzudringen vermochten und ihr ganzes Denken und Fühlen an die Vergöttlichung des Christ festankerten, zeigt uns, wie überdrüssig man in diesen Kreisen der alten Götter und der philosophischen Spekulation und wie erlösungsbedürftig man geworden, so daß man mit sehnsuchtsvoller Hast neuen, wenn auch nur halbverstandenen Idealen zujubelte.

Die Tefilla für die Festtage.

Von I. Elbogen.

(Schluß.)

5) Für Schemini Azeret.

Bodl. Hebr. e 34 (2716), no. 23.

Cat. col. 128.

fol. 63 a[1]).

מוסף שמיני עצרת

אתה בחרת בישראל עמך מכל עם זרע ישורון
רצית מכל לשון ותגישם לפני חורב ותקרבם באהבה
סביבות הר סיני ותתן להם משפטים ישרים ותורות
אמת חוקים ומצות טובים אשר יעשה אתם האדם
וחי בהם ותתן לנו יי אלהינו ותנחילנו באהבה מועדים
לשמחה את יום מקרא קדש הזה את יום שמיני
עצרת הזה להקריב בו קרבן מוסף ככת' בתורתך
ביום[2]) השמיני עצרת תהיה לכם כל
מלאכת עבדה לא תעשו והקרבתם עלה
אשה ריח ניחח ליי פר אחד איל אחד
כבשים בני שנה שבעה תמימם. ומנחתם

fol. 63 b.

ונסכהם לפר לאיל ולכבשים במספרם כמשפט
ושעיר חטאת אחד מלבד עלת התמיד ומנחתה
ונסכה · אלה תעשו ליי במועדיכם לבד מנדריכם
ונדבותכם לעולותכם ולמנחותכם ולנסכיכם
ולשלמיכם · ויאמר משה אל בני ישראל ככל
אשר צוה יי את משה · אלהינו

[1]) Die Paginierung muß in der hier angegebenen Weise geändert werden.

[2]) Num. 29, 35—30, 1.

ואלהי אבותינו גלה כבוד מלכותך מלוך על ישראל
עמך במהרה והופע והנשא עלינו לעיני כל חי
וקרב פזורנו מבין הגוים ונפוצותנו כנס מירכתי
ארץ והביאנו יי אלהינו לציון עירך ברנה
ולירושׁ בית מקדשך בשמחת עולם ויאמרו
מעשיך יי אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל
משלה אנא אלהינו יעלה ויבא יגיע יראה
ירצה ישמע יזכר יפקד זכרוננו פקדוננו
זכרון עמך בית ישראל עירך ארצך היכלך
מקדשך טעונך זבולך עדתך נווך פליטתך

fol. 61 a.

לפניך לטובה ולרחמים ביום מקרא קדש הזה
ביום שמיני עצרת הזה זכרינו בו לטובה יי אלהינו
פקדנו בו לברכה ולרחמים מלכנו חוסה אתה יי
אלהינו הגן והרוח הצל וחמול ורחם עלינו והושיענו
וחנינו וענינו והרוח לנו מצרותנו כי אליך עינינו
כי אל חנון ורחום אתה לבדך נקראת
ויהי יום מקרא קדש הזה יום שמיני עצרת
הזה סוף וקץ לכל צרותנו תחלה וראש לישוע[1])
והשיאנו יי אלהנו את ברכת מועדיך לשלום
כאשר אמרת ורצית כן תברכנו סלה כי בישראל
עמך בחרת ואותנו קידשת ונעשה לפניך את
חובותינו תמידי יום וקרבן מיסף ב א י
מקדש ישראל ויום שמיני עצרת ומועדי
שמחה והזמנים ומקראי קדש

fol. 63 a.

עמך בחרת ואותנו קידשת ויום שמיני עצרת
הזה באהבה ושמחה הנחלתנו כ׳ אתה יי
מקדש ישראל ושמיני עצרת ומועדי שמחה
והזמנים ומקראי קדש רצה יי אלהינו

Aus diesen Texten gewinnen wir eine Fülle von Einblicken in die Entwickelung der Festtagstefilla.

[1]) Hier fehlt die Beziehung auf die Wallfahrt, vgl. oben S. 429 ist das Absicht oder Versehen?

A) 1. Die Introduktion des mittleren Stückes lautet nicht אתה בחרתנו, wie b. Joma 87 b, sondern beginnt in allen obigen Texten mit [ה]אתה בחרת. Das Stück verdient vor dem üblichen in mehr als einer Beziehung den Vorzug. Es ist zwar wortreicher, aber auch inhaltsreicher, es knüpft die Erzählung an die Offenbarung an, geht ohne die vielen Tautologien auf das Ziel los. Die Form ist hymnisch feierlich. Von bekannten Gebeten wäre etwa das למשה ציית im Sabbatmußaf des seph. Ritus zum Vergleich heranzuziehen.

2. ותתן לנו, das sich hier inhaltlich weit besser an die vorhergehenden Sätze anschließt, vermeidet ebenfalls hinter מועדים לשמחה das Parallelglied (חגים וזמנים לששון), gibt aber dafür den Festtag genau mit den Worten von M. Sofrim an: את יום מקרא קדש הזה את יום [חג] המצות הזה לשמחה וליום טוב ולמקרא קדש (S. 442), יום מקרא קדש הזה יום צום הכפורים הזה (S. 434), את יום מקרא קדש הזה את יום חג הסכות הזה (S. 444), יום שמיני עצרת הזה לשמחה וליום טוב ולמקרא קדש (S. 436). Auch für die Mittelfeiertage ist die Bezeichnung korrekt: מועד חג המצות[1]) (S. 441), מועד חג הסכות (S. 446).

3. Ganz neu und eigenartig ist die biblische Begründung, die an ותתן לנו anschließt. Zunächst ככתוב בתורתך mit Versen, die aus dem Abschnitt über die Feste, Lev. Kap. 23, d. h. der alten Toravorlesung für die Feste entnommen sind, (Megilla IV). Das ist der Punkt, bei dem wir einen Text für das Wochenfest am schmerzlichsten vermissen werden; wir würden gern erfahren, welches Stück für das Wochenfest verwendet wurde, ob man beim Fehlen passender Verse in Lev. 23 auch hier, wie bei der Toravorlesung, zu שבעה שבעות Deut. 16, 9 seine Zuflucht nahm. An die Pentateuchverse schließen sich nun andere aus den Propheten und Hagiographen an, wie es sonst lediglich von der Mußaftefilla für den Neujahrstag bekannt ist. Freilich belegt sind die Verse nur für Schemini Azereth, aber zweifellos haben

[1]) Der Text stimmt mit der Münchener Handschrift von Sofrim überein, vgl. Müller, S. 265, N. 12.

wir die Ursache nur in dem fragmentarischen Charakter unserer Handschriften zu suchen; denn es ist nicht einzusehen, weshalb das, was drei verschiedene Handschriften für ein Fest bieten, bei der sonstigen Übereinstimmung nicht auch für die anderen Feste gelten soll.

4. Auf die Verse folgt die Bitte אר"א גלה כבוד מלכותך wiederum wortgetreu nach M. Sofrim, alle Verbesserungsvorschläge werden hinfällig. Die Fassung von גלה ist die aus ומפני חטאינו bekannte, allerdings mit zwei Varianten, die religionsgeschichtlich von höchster Wichtigkeit sind. Der Gedanke des Gottesreiches tritt in den Handschriften weit kraftvoller hervor; am Anfang fügen sie מלוך על ישראל עמך hinzu und am Schlusse den universalistischen Satz ויאמרו מעשיך ד' [אלהי ישר'] מלך ומלכותו בכל משלה, den wir bisher als Eigentümlichkeit der Tefilla für das Neujahrsfest zu betrachten pflegten, der aber hier an allen Festtagen wiederkehrt. Der Zweck der Sammlung der Zerstreuten ist nach diesen Texten nicht die Wiederherstellung der Opfer, sondern die Errichtung des Gottesreiches auf Erden.

5. Auch die Einleitung zu יעלה ויבא stimmt in den Handschriften genau mit den Angaben von M. Sofrim אנא ד' אלהינו. Das Stück selbst zeigt einige Varianten gegenüber der bekannten Fassung, Kürzungen und Erweiterungen, die darauf schließen lassen, daß der gemeinsame ursprüngliche Wortlaut wesentlich einfacher war. Der Abschluß כי אל חנון ורחום אתה לבדך נקראת ist nicht völlig unbekannt, wir finden ihn, wenigstens als Variante, im Machsor Romania ebenfalls für die Festtagstefilla. Den daran anschließenden Satz mit der Bitte ויהי יום . . . סוף וקץ לכל צרותינו תחלה וראש לישועתנו hat außerdem auch der seph. Ritus im Mußaf für den Neumondstag. Es ist ganz seltsam, wie mitunter einzelne Sätze der Gebete versprengt wurden[1]).

[1]) Das Mußaf für den Neumond hat in den Handschriften der Genisah ebenfalls die hier beschriebene Form; das soll ein andermal näher ausgeführt werden.

6. והשיאנו stimmt im Wortlaut am besten zu der Fassung des italienischen Ritus, nur daß es dort ורצית לברכנו heißt. Zu beachten ist wiederum, daß קדשנו במצותיך gänzlich fehlt und nur ein kurzer Abschluß כי בישראל עמך בחרת ähnlich wie beim Kiddusch folgt. Die Eulogie מקדש ישראל וחג. ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קדש (S. 438), מקדש ישר' וראשי שנים ומחדש שנים וזכרון תרועה ומועדי שמחה (S. 434 f.) usw., מקדש ישר' ואת יום צום הכפורים הזה את יום סליחת העון הזה (S. 443) usw. rechtfertigt wiederum die Angabe in Mas. Sofrim für alle Feste; wenn es einmal (S. 444) heißt והזמנים והרגלים, so ist das entweder Willkür des Abschreibers oder eine lokale Abweichung.

והשיאנו finden wir in unseren Texten zu allen Festen ohne Ausnahme, auch für Jom Kippur, wie es ja nach M. Sofrim zu erwarten war und sich auch aus Amram belegen läßt. Es soll hier auf die Geschichte der Neujahrsgebete nicht näher eingegangen werden; bemerkt sei nur, daß die hier verwerteten Fragmente sich in nichts von denen der anderen Feste unterscheiden, die Einschaltung זכרנו, auch den Brauch von ובכן תן פחדך, zum mindesten im Gebet des Einzelnen, nicht kennen. Auch darauf muß hingewiesen werden, daß in allen Fragmenten mit אתה בחרת die vom babylonischen Talmud (Ber. 12b) verbotene Eulogie האל הקדוש sich findet, mehrmals in Verbindung damit das nur aus jer. Rosch ha-Schana IV, 6 bekannte אדיר המלוכה[1]).

B) Betrachten wir die Mußaftefilla, so müssen wir zunächst konstatieren, daß die Struktur genau die gleiche ist wie die der anderen Tefilloth; die Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt, sind nicht verschieden. Der hauptsächlichste Unterschied, der durch die Bestimmung dieser Tefilla bedingt ist, findet sich am Anfang und am Ende. In ותתן לנו finden wir nach dem Namen des Festes den Zweck angegeben להקריב בו קרבן מוסף, und nun folgen als Begründung naturgemäß die Verse aus Num. 28 und

[1]) Vgl. Riv. Isr. IV, 1907, S. 189; vgl. auch den persischen Ritus, QR. X, S. 656.

29 mit den Opfervorschriften. Zu beachten ist, daß die Verse wortgetreu folgen, nicht überarbeitet, wie z. B. מנחתם ונסכיהם כמדבר, das in allen Riten üblich ist. Am Schluß wiederum finden wir den Satz ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף. Er führt uns direkt an die Entstehung der Mußaftefilla zurück. Die oben (S. 427) bereits berührte Differenz zwischen Rab und Mar Samuel lehrt uns, daß am Anfang des III. Jahrhunderts die Mußaftefilla im Wortlaut mit den anderen übereinstimmte. Selbst R. Jose, palästinischer Lehrer in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts, begnügt sich damit, daß die Differenzierung in dem einen Satze besteht: ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף. Das war nicht eine theoretische Auskunft, die er seinem Jünger, dem Babylonier Seïra, gab; sie entsprach dem in den Gebeten herrschenden Brauche. Jetzt, wo dieser Satz uns das erste Mal in ausgeführten Gebettexten begegnet, sehen wir, daß er in der Tat (neben den Opferversen) die einzige Abweichung im Wortlaute der Tefilla bildet.

Denn die anderen Bestandteile der Tefilla sind alle ebenfalls in das Mußaf übernommen, auch das bisher in M. Sofrim so rätselhafte יעלה ויבא. Es ist in den Texten von Sofrim nichts zu ändern; weder darf man ומפני חטאינו einschieben, denn dieses war nicht bekannt, noch darf man יעלה ויבא streichen, denn es ist in einer stattlichen Anzahl von Fragmenten als Bestandteil des Mußaf überliefert. Die Anschauung des R. Paltuj Gaon (850), daß יעלה ויבא ursprünglich zu den Sichronot des Neujahrsfestes gehörte[1]), mag richtig sein oder nicht — wir können sie vorläufig noch nicht gut beweisen, aber der Wortlaut von יעלה ויבא mit der häufigen Erwähnung von זכרנו, זכרון und פקדנו, פקדון, die ihnen gleichgeachtet werden (Tos. Rosch ha-Schana IV, 7, p. 213/2 ff.; b. R. ha-Sch. 32b), spricht sehr dafür — daran

[1]) Manhig ה' ראש השנה § 5; Resp. חמדה גנוזה Nr. 99, der Auszug hieraus bei Müller מפתח לתשובות הגאונים S. 88 ist nicht ganz korrekt.

ist kein Zweifel mehr möglich, daß es nach der Übernahme in die Festtagstefilla auch im Mußaf seinen Platz hatte. Unsere Texte zeigen allerdings noch eine Erweiterung der Mußaftefilla, die zu dem uns bekannten Wortlaut hinüberführt, nämlich die Bitte um Wiederherstellung der Wallfahrt. die vor והשיאנו mit der Formel ועינינו תאיר בבית מאוינו und mit der Begründung aus Deut. 16, 16 שלש פעמים בשנה gegeben ist. Die Erklärer bringen ברכת מועדיך in והשיאנו mit dem Schlusse dieses Verses zusammen. Ist etwa der Ursprung des Satzes in dieser Nebeneinanderstellung in der Mußaftefilla zu suchen?

Fassen wir die Einzelergebnisse zu einer Gesamtanschauung zusammen, so müssen wir zunächst die starke Übereinstimmung des Mußaf mit den anderen Tefilloth feststellen. Sodann aber bilden unsere neuen Texte eine glänzende Rechtfertigung für die Überlieferung des Traktats Sofrim; man wird in Zukunft die Angaben dieser allerdings im Einzelnen schlecht erhaltenen Schrift nicht bei jeder Abweichung verwerfen dürfen, sondern bis auf weitere Nachrichten mit dem Urteil zurückhalten müssen. Woher stammen die uns befremdlichen Mitteilungen in Sofrim? Darauf kann es nur eine Antwort geben, aus dem alten palästinischen Ritus. Wie die gesamte jüdische Tradition durch babylonische Einflüsse in eine andere Richtung gelenkt worden ist, so sind auch die uns überlieferten Gebete von Babylonien aus umgestaltet worden, die alte palästinische Gebetordnung verschwand oder erhielt sich nur in spärlichen unbeachteten Resten. Das ist der große Gewinn, den die Genisah für die Liturgie gebracht hat, daß sie uns die Stammgebete in einem neuen oder vielmehr ganz alten Stadium der Entwickelung vorführt, daß sie uns ermöglicht, Einblicke in die Entstehung der Liturgie zu tun[1]).

[1]) Ich kann mich der von Isr. Lévi (REJ. 1907, S. 234) vertretenen

»Es hat Jahrhunderte gedauert, bevor diejenige Gebetsordnung, der wir im babylonischen Talmud begegnen, sich befestigt hat«. Wenn Zunz (Ritus, S. 2) diesen Ausspruch hauptsächlich mit Rücksicht auf die späteren Jahrhunderte getan hat, so dürfen wir ihn heute auf die talmudische Zeit selbst übertragen. Die Gebetordnung hat manche Änderung erfahren, ehe sie die im babylonischen Talmud überlieferte Gestalt annahm. Welche geistigen Kämpfe dazu geführt haben, bleibt ein Problem für die weitere Forschung.

Anhang I.

In einem Fragmente der Bodleiana, das ein zusammenhängendes Stück eines Gebetbuches für Jom Kippur enthält, findet sich eine Schacharittefilla, die ihrer Seltsamkeit wegen hier mitgeteilt werden soll. Zunächst finden wir darin die palästinische Tefilla, die zwei ersten Benediktionen ausgeführt, die mittleren nur durch die Stichworte kurz angedeutet, wobei אתה בחרתה auffällt. Dann heißt es: »Man soll (hinter יהיו לרצון) nicht drei Schritt zurückgehen, sondern in gebückter Stellung verharren und sprechen«. Es folgt תן פחדך (ובכן), im großen und ganzen in der bekannten Form; nur der Schluß von ותמלך weicht ab durch den Zusatz ונגד זקניך כבוד[2]) mit den Versen Jes. 24, 23 (wo der gleiche Schluß steht) und 29, 22. 23 als Beleg und mit der Eulogie אדיר המלוכה והאל הקדוש. Es folgen die Malchujot, d. h. עלינו, על כן נקוה und die Verse; vor ד׳ ימלך auch Ex. 15,

Anschauung, daß es sich bei den Genisahtexten um Privatgebete handelt, nicht anschließen. Dafür sind die Formen zu mannigfach und zu sorgfältig ausgebildet, als daß sie nur für Zwecke der Einzelnen gedient haben könnten. Gewisse Formen haben nur für den öffentlichen Gottesdienst einen Sinn. Wir müssen uns mit der Anschauung vertraut machen, daß in alter Zeit durchaus nicht die Einförmigkeit in Gebetvorlagen bestand, die später üblich wurde. Eine sehr wichtige Gruppe von Varianten bezieht sich auf den palästinischen Ritus, und innerhalb dieses war wiederum viel mehr freie Bewegung gestattet, als in den von den babylonischen Geonim beeinflußten Ländern.

[2]) Vgl. auch den persischen Ritus in JQR. X, S. 615.

17, aber keine anderen Verse aus dem Pentateuch, die Hagiographen sind in anderer Reihe, ferner vermehrt um Ps. 97, 1 und 146, 10, bei den Propheten außer den üblichen Versen noch Micha 2, 13. שמע ישר׳ folgt erst hinter der Bitte מלך, die übrigens völlig dem oben Auseinandergesetzten entspricht und קדשנו במצותך nicht kennt, unmittelbar vor der Eulogie, hat also die gleiche Stellung wie Lev. 26, 45 in den Sichronoth Num. 10, 10 in den Schofroth. Die Eulogie ist wörtlich die oben S. 443 f. mitgeteilte. Auf die Malchujoth — עלינו ist ja im seph. Ritus und im deutschen bei der Wiederholung des Mußaf noch heute üblich — folgt das Sündenbekenntnis, d. h. einleitend יהי רצון und dann על חטא mit der Singularform שחטאתי und einem Alphabet sowie den verschiedenen Opfern. Von da geht es direkt zu den Selichot über.

Bodl. Hebr. e 41 (2721, 13).
Catal. col. 136.
fol. 111 a.

׳׳י מלך ׳׳י מלך ׳׳י ימלך לעולם ועד
׳׳י שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך ברוך
אתה ׳׳י אלהינו ואלהי אבתינו אלהי
אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב האל
הגדול הגבור והנורא אל עליון קונה
שמים וארץ מגנינו ומגן אבתינו מב׳ט׳
מבטחינו בכל דור ודור ברוך אתה ׳׳י
מגן אברהם. אתה גבור משפיל
גאים חזק לדין עריצים חי עולמים
מקים מתים משיב הרוח ומוריד הטל
מכלכל חיים ומחיה מתים ואין דומה
לך ב׳ מחיה המתים. אתה קדוש וג׳
אחה בחרתה בישראל עמך ׳ רצה
אלי לעשות רצונך ולא יכתם ויקול
יהיו לרצון ולא יתאבר אלי כלף ג׳ כטנה
והו מנחני אלי אן יקול ׳ תן פחדך על
כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת

fol. 111 b.

ויראיך כל המעשים וישתחוו לפניך
כל הבריות ויעשו כלם אגודה אחת
לעשות רצונך בלבב שלם כמה
שידענו י״י אלהינו ואלהי אבותינו
ששלטון לפניך עוז בידך גבורה
בימיניך ושמך נורא על כל מה שבראתה
וכן תן כבוד לשמך תהלה ליריאיך
תקוה לדורשיך פתחון פה למיחלים
שמך שמחה לעירך ששון לארצך
צמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר
לבן ישי משיחך: ובכן צדיקים
יראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידים
ברנה יגילו ועולתה קפצה פיה וכל הרשעה
כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת
זדון מן הארץ ומלכות העליזה מ׳ מ׳
מהרה תעקר ותמלך אתה הוא י״י א׳
אלה[ינו] . . . [בה]ר ציון ובירושלם עירך

fol. 112 a.

ונגד זקיניך כבוד ככתוב וחפרה[1]) הלבנה
ובושה החמה כי מלך י״י צבאות בהר
ציון ובירושלם ונגד זקיניו כבוד
לכן[2]) כה אמר י״י אל בית יעקב אשר פדה
את אברהם לא עתה יבוש יעקב ולא
עתה פניו יחורו: כי בראתו ילדיו מעשה
ידי בקרבו יקדישו שמי והקדישו
את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל
יעריצו׳ ברוך אתה י״י אדיר המלוכה
והאל הקדוש׳ עלינו לשבח
לאדון הכל להת גדולה ליוצר בראשית
אשר לא עשאנו כגויי הארצות ולא
נתננו כמשפחות הגוים ולא שם חלקינו
בהם ולא גורלינו ככל המונם שהם

[1]) Jes. 24, 23.
[2]) Jes. 29, 22—23.

15 משתחוים להבל וריק ומתפללים אל
אֵל לא יושיע ואנו משתחוים למלך מלכי
fol. 112 b.
המלכים ברוך הוא נוטה שמים . . . והוא אלהינו
ואין עוד אמת מלכנו ואין זולתו . . . על כן
נקוה . . . תפארת עזך כי תעביר . . . לתכן עולם
11 במלכות שדי וכל בני בשר יכבדו לשמך . . .
לכבוד שמך יקר יתנו ויקבלו כולם עול
fol. 113 a.
מלכותך ותמלך . . . כי
המלכות שלך היא עד עולמי עד תמלך
3 בכבוד ככתוב בתורתך תביאמו[1]) ותטעמו
בהר נחלתך . . . כוננו ידיך ׳׳׳ ימלך לעולם ועד
6 ובדברי קדשך כתוב לאמר ׳׳׳[2]) מלך
גאות לבש . . . בל תמוט : ׳׳׳[3]) מלך תגל
הארץ . . . רבים : כי[4]) לי׳׳ המלוכה
10 ומשל בגוים : שאו[5]) שערים ראשיכם
והנשאו . . . שאו שערים . . . ושאו
. . . . . .
16 מלך הכבוד סלה : ימלך[6]) י׳׳ לעולם
fol. 112 b.
אלהיך ציון לדור ודור הללויה :
ועל יד עבדיך הנביאים נאמר כה[7])
אמר י׳׳ מלך ישראל . . . ומבלעדי
5 אין אלהים עלה[8]) הפרץ לפניהם פרצו . . . ויעבר מלכם
לפניהם וי׳׳ בראשם ועלו[9]) מושיעים
בהר ציון . . . המלוכה : והיה[10]) י׳׳ למלך
על כל הארץ . . . אחד ושמו

---

[1]) Exod. 15, 17—18.
[2]) Ps. 93, 1.
[3]) Ps. 97, 1.
[4]) Ps. 22, 29.
[5]) Ps. 24, 7—10.
[6]) Ps. 146, 10.
[7]) Jes. 44, 6.
[8]) Micha 2, 13.
[9]) Ob. 21.
[10]) Sech. 14, 9.

אחד אלהינו ואלהי אבותנו מלוך
על כל העולם כולו בכבודך והנשא
. . . וידע כל פועל . . .
. . . ויאמרו כל אשר רוח
ונשמה

fol. 114 a.

באפו . . . משלה כי מלכותך מלכות עדי עד
וממשלת גדלך בכל דור ודור ככתוב
בתורתך שמע[1]) ישראל יי׳ אלהנו יי׳
אחד ברוך אתה יי׳ מקדש ישראל
ויום צום הכפורים הזה יום סליחת
העון הזה יום מחילת העון הזה למחול
בו את כל עונותינו ׳ יהי רצון מלפניך
יי׳ אלהנו ואלהי אבתינו שתכפר לנו
על כל עונותינו ותמחל ותסלח לכל
חמאתנו ועל חטא שחטאתי לפניך
באונס ועל חטא שחטאתי לפניך
בבימוי שפתים . . . בגילוי עריות
. . . בדיבור פה ועל חטא שחטאתי

fol. 114 b.

לפניך בהדהור הלב . . . בעולה (?) . . . בחילול השם
. . . בטפשות . . . ביצר הרע . . . בכעס . . . ביודיע
. . . בלא יודיע . . . בניבול פה . . . בסיקור עין
. . . בעזות פנים . . . בפשע . . . בצבי ארץ להרם
. . . בקלות ראש . . .

fol. 115 a.

בריצת רגליים . . . להרע . . . בשליחות יד
בפקדון . . . בתעב . . . בשגגה ועל חטא
שאני חייב עליו אשם . . . חטאת . . .
קרבן . . . מיתה בידי שמים . . . מלקות ארבעים
ועל חטא שאני חייב עליו ארבע
מיתות בית דין סקילה שריפה הרג
וחנק על הגלויים לנו ועל שאין גלוים
לנו כבר[2]) לפניך הם גלויים וידועים
לפני כמא כבודך ככ׳ בתורתך הנסתרות

[1]) Deut. 6, 6.
[2]) Dt. 29, 36.

fol. 115 b.

לי׳ אלהנו . . . התורה הזאת ודוד עבדך אמר
לפניך שניאות[1]) . . . נקיני
נקיני י׳ אלהי מכל פשעי וטהרני
מלכי מכל טמאתי וזרוק עלי מ׳ם
טהורים בכתוב על יד נביאך וזרקתי[2])
עליכם . . , אטהר 10 אתכם ומאהבתך י׳ אלהינו
לישראל עמך ומחמלתך על בני בריתך נתתה
לנו י׳ אלהנו ואלהי אבותינו את יום
מקרא קדש הזה את יום צום הכפורים
הזה את יום צום הכפורים הזה (sic!) את
יום סליחת העון הזה את יום מחילת
העון הזה לסליחה למחילה לכפרה לכל
? חטאתינו ?

Anhang II.

Varianten zur »babylonischen« Tefilla aus Fragmenten E. N. Adlers.

1. A) Zu יעלה ויבא

יעלה יבא יגיע ׳ ׳ ׳ יפקד יכתב יחשב . זכרונינו וזכרון
אבותינו וז׳ ירושל׳ עיר׳ וז׳ מש׳ . . עבדיך (וזכרון נביאיך וחסידיך)
וזכר׳ עמך כל בית ׳ישרא׳ לפניך יו׳ א׳ ואלהי אבותינו (לפליטה)
לטובה לברכה לישועה (לגאולה לרפואה) לחן לחסד (לרוח)
ולרחמים לחיים ולשלום לששון ולשמחה לפרנסה ולכלכלה
לסליחת חטא ולמחילת עון ביום טוב מקרא קדש הזה ויום
הזכרון הזה לרחם בו עלינו ולהושיעינו זכרנו . . . פקדנו מלכנו
(׳ ׳ ׳ טובים מלטנו[3]) בו מכל צרה (וצוקה) פדנו בו מיגון
ואנחה שמחנו בו שמחה שלימה (רפאנו בו רפואה תמימה
בשרנו בו) בדבר ישועה ורחמים חום ׳ ׳ ׳ (ופנה אלינו ברחמיך
הרבים) והושיענו כי אליך מיחלות עינינו . . .

2. Ein anderes Fragment für Sukkot (ביום מקרא קדש
הזה ויום חג הסכות הזה), punktiert, es fehlen in ihm die oben in ( ) gesetzten Worte.

3. Ebenfalls punktiert. Der Text stimmt mit dem üb-

[1]) Ps. 19, 14.
[2]) Ez. 36, 25.
[3]) Wahrscheinlich von בו bis בו ausgefallen.

lichen im ganzen überein, nur fehlen יפקד und פקדונינו, ירושלים steht vor משיח, עמך כל בית wie oben. Hinter הושיענו folgt ebenfalls מלטנו בו מכל צרה שמחנו בו שמחה שלמה בו להיים הצילנו בו מיגון ואנחה בדבר ישועה ורחמים חוס וחנינו ורחם עלינו והשיאנו וכו׳.

B) Zu אתה בחרתנו

In einem Fragment zu Rosch ha-Schana (1 Blatt) mit

אתה קדוש ושמך קדוש וזכרך קדוש[1]) וקדושים ... סלה
ויגבה ד׳] צבאות במשפט והאל הקדוש [נקדש]
בצדקה ברוך ... המלך הקדוש

heißt es hinter אתה בחרתנו ohne ובכן תן פחדך:

ותודיענו משפטי צדקיך ותלמדינו תורה לעשות
מצות חקי רצוניך ותתן לנו etc.

Es ist also der Anfang von ותודיענו (Ber. 33 b) ohne die הבדלה eingeschaltet.

C) Zu ומפני חטאנו

Ein Fragment von einem Blatt zu Schabuoth hat folgendes kurze Stück: ומפני חטאינו wie üblich bis שנשתלחה בבית מקדשך, dann

יהי רצון מלפניך ד׳ אל׳ שתעלינו לארצנו ותטענו בגבולינו
ושם נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך כמו שכתבת וכו׳
וביום הכבורים ... ונסכיהם אוא״א רחם [עלינו?] זכרנו י״י
אל׳ בו לטובה ופקדינו בו לברכה והושיענו בו לחיים בדבר ישועה ורחמים חוס ורחם עלינו ככתוב שלש פעמים Deut. 16, 16 והשיאנו

D) Zu אל׳ ואלהי אבתינו מלך רחמן

Die Fragmente beginnen übereinstimmend mit מלך רחמן wie Saadja[2]) und lesen שוב עלינו, eines auch ובגלל.

E) Zu והשיאנו

In zwei Fragmenten endet es wie im Machsor Vitry, im italienischen und romanischen Ritus mit והנחילנו בשמחה ובששון, in zwei anderen folgt dahinter וישמחו בך ישר׳ אוהבי מועדי קדשך wie in der Formel des ital. Ritus für Freitag Abend שמך in alter Zeit[3]).

[1]) So auch im Siddur Saadjas.
[2]) Vgl. Bondi, Der Siddur des Saadja, S. 34.
[3]) Vgl. שה״ל z. St.

Die Namen der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1400.

Von I. Kracauer.

(Schluß.)

Dyne (Frauenname) 1mal, 1399 Ger.
Elias, Elion, Elys
Elieser 1241
Elkin, aus Elkanah (1mal) 1333 Ger.
Ester (in der Schweiz Hester, Hestre)[1])
Gerian, Jüdin 1348 Ger., wohl verschrieben für Meriam, Mirjam, in der Schweiz Merya[2]), s. unten
Gerson 1241, Girson, Kirsain, Kirsan, Kirson, Kirszan, auch Kirsing 1384 Ger.
Halaphta 1241
Halde, für Hulda? Oder deutschen Ursprungs?
Hanna, Koseform dafür Hannel, Henlin, Henchin; auch Ennel kommt vor.
Hassede 1mal, 1389 Rech., mit Chassid zusammenhängend?
Hebe für Eva
Hebel, Hebil für Abel
Hesgel für Hesekiel 1375 Ger.
Hiskia 1241
Isaac, Isac, Ysaac, Ysak
I(Y)saechir 1375 Bürgerb.
Ismahel
Israhel, Israel, Izrael
Jakob, Koseform dafür ist Jeckelin, 1347 Ger.

---

[1]) Steinberg, S. 6.

[2]) a. a. O. S. 5.

Jeckil, 1345 Ger., in der Schweiz Jecki, Jeckli[1])
Jechiel 1241
Jekutiel 1241
Jahel, Joel, Joe 1341 Ger., vielleicht hängt Joliep[2]) damit zusammen, wobei der zweite Teil deutsch wäre. 1377 Ger.
Johanan 1339 Ger.
Jochebed 1241
Jonaut = Jonas 1341 Ger.
Joseb, Josib, Josep, Josip, Joseph, Jusip
Joselin
Juda 1241
Katz, zusammengezogen aus den Anfangsbuchstaben von Kohen Zedek, 1mal, 1382 Ger.
Koppelin, Koppelman, der erste Bestandteil Diminutiv von Jakob (s. Salfeld S. 401[3])
Lasar, Lazan, Lazar, Lazarus
Lewe, Leve, Levi, Lewin. Auch die weibliche Form Lewa findet sich 1342 Ger., dagegen kommt der Name Levi in den Frankfurter Urkunden bis zum Jahre 1400 nur zweimal vor.
Lebechin, Koseform von Leve, 1398 Ger.
Lyste 1mal 1371 Ger., aus Elisabeth entstanden? oder abgekürzt aus Liebsta (ahd)?[4])
Meier, Meyer, Meiger, 1241
Mergan, Mergard (1400 Rech.) Meria, Merian, Meriana, Merion = Miriam
Michahel, Michael, Michel
Mordache Mordechan, Mordechey, Morrechey, Morcheie.

---

[1]) Steinberg, S. 6.

[2]) An das französ. jolie ist wohl nicht zu denken.

[3]) Ein Kobelinus ist 1289 magister universitatis judeorum Herbipolensium, s. Breßlau, Hebräische Bibliographie 1869, S. 54—57 (Namen der Juden im Mittelalter).

[4]) S. Salfeld, S. 402, der Förstemann I, S. 850 zitiert.

Morel 1mal, 1341 Ger., Abkürzung für Samuel[1])
Mese, Moesse, Moise, Moiste, Moyse, Moysse, Moisze, Moische, Morse, Morsed, Morsel, Morset, Morsit, Morsze, Mose, Moses, Moyse, Murset, Musse
Moseman, Museman, auch Maseman
Namchir 1241
Nasser 1mal, 1399, wohl aus Manasse
Natan 1241
Nehemia 1241
Pasze, Passener aus Bathseba
Pinesz, Pinnies, Pynnes = Pinchas
Pure (Frauenname) 1376 Rech. Diminutiv von Zippora.
Rahel 1241, Rechelin, Rechlin Koseformen, in der Schweiz Rechel[2])
Rebecka, Ribecka 1241
Rebelin,
Ribbelin,
Rubelin, Rüblin, Rufelin } zu Rebecka gehörend[3])
Ryvelin
Rehabja 1241
Ryle 1341 Ger., zu Rachel gehörig?
Robin = Ruben, in der Schweiz Ruffen[4])
Salman, Saleman, Salmon (s. übrigens oben)
Samson 1333 Bürgerb., Simson 1241
Samoval, Samuel, Sannel, Sanuwel
Sanwal, Sanwel
Sara, Koseform ist Serechin 1399 Ger., in der Schweiz Serli[5])
Saulin, Sauwel, Sauwelin (Koseform), Sawel
Schebe (männlich) 1mal, 1373 Ger., vergl. Bath-Scheba

---

[1]) Salfeld, S. 406 unter Mulin.
[2]) Steinberg, S. 4.
[3]) Salfeld, S. 411.
[4]) Steinberg, S. 9.
[5]) Steinberg, S. 6

Seckelin 2mal, 1342 und 1392, (Urk. und Ger.) Koseform zu Isak

Salmolin, Selmolin, Semelin, Semmelin, Semolin, Simelin, Symelin, Simmel, Simmelin, Symeler, alle zu Salomo oder auch Simeon gehörend

Semon, Simeon, Simon, Symman (1370 Ger.)

Slomo, Sloman, Sluman = Salomo

Smarge = Schemarja, 1mal 1371 Ger., in der Schweiz Smario[1])

Smohel, Smoel, Smoe = Samuel

Suse abgekürzt aus Susanna, 1241

Thirzah 1241

Thomas 1mal, 1340 Ger.

Uri 1241

Zerujah 1241

Zippur = Zippora 1mal, 1241 Ger.

Zorline, Zornline, Czorlin, Zurlin, Zerlin, Kosename von Sara.

E.

Wir haben außerdem noch eine Anzahl Eigennamen, deren Herkunft zweifelhaft ist. Da die hebräischen Laute dem Schreiber der Gerichts- und Rechenbücher zu fremd waren, konnte er keine Vorstellung damit verbinden und schrieb die Namen ganz entstellt auf, so daß es oft schwer hält, die richtigen Namen herauszufinden. Derartige Namen sind:

Beda

Gemelin, verschrieben für Semelin? (Er findet sich auch bei Steinberg)

Grasch, auch Crasch, 1380 Ger., Beiname

Halpart, Palpart, bisweilen auch Halpbart 1335 Ger., Beiname

Heisis 1347 Ger. (Heiso 1349 Ger.)

Huditz 1343 Ger. (Mit Jehuda zusammenhängend?)

[1]) Steinberg, S. 7.

Kadernetz, Beiname bis 1349
Ketchin 1400 Ger.
Kosser 1361 Ger., vielleicht כשר, Beiname von Ascher, vgl. ס׳ השמות fol. 10a, 46b.
Loupach 1348 Ger.
Phiser 1388 Ger. (אביעזר?)
Pletsch 1391 Ger., Beiname
Riebenzen 1391 Ger.)
Ribitz Bedeb.) Vgl. ריבצא, רובציא, im ס׳ השמות 101b.
Smalgan = Smarjeh?

In unserem urkundlichen Material werden bis zum Jahre 1400 ungefähr 940 Juden, beziehungsweise Jüdinnen mit etwas über 250[1]) verschiedenen Namen aufgeführt[2]).

[1]) Selbstverständlich sind diese wie die folgenden Zahlenangaben nur annähernd richtig. Die Beschaffenheit des urkundlichen Materials schließt eine absolut zuverlässige Zählung von vornherein aus. Wir können nicht wissen, ob Falk (1335—1348 Ger.) ohne weiteren Zusatz identisch ist mit Falk von Münzenberg (1343 Ger.), oder Fide (1348 Ger.) mit Fide, Senderlins Sohn (in Urkunden 1343 und 1344 erwähnt). Wie verhalten sich beide zu Fide von Austburg (1342—1349 Ger.)? Oder ist Gelechin, filia Masemanni (1344 Ger.) identisch mit Gelechin oder mit Gela Mynnemans snurche (1344 Ger.)? Ist Sara, die kleine underkaufer, identisch mit Sara, Tochter Fifelins? (Beide finden sich 1342 Ger.). Eine weitere Frage ist: Sollen die Diminutiv- und Koseformen als besondere Namen gerechnet werden? (Also Ensgen, Ensechin, Enselin oder Gude, Gudla oder Ele, Elechin). Ich habe dies in der Regel nicht getan. Trotzdem habe ich eine Namensstatistik versucht, da ich glaubte, daß sie manchem nicht unwillkommen sei.

[2]) Kriegk, Frankfurter Bürgerzwiste und Zustände im Mittelalter, S. 519, Anm. 239, schreibt: »Es dürfte seinen Nutzen haben, einmal in betreff einer mittelalterlichen Stadt alle in ihren Urkunden vorkommenden jüdischen Namen zusammenzustellen.« Er versucht dies auch auf S. 548—553. Leider ist seine Arbeit nicht brauchbar. Er hat dazu nicht die Gerichtsbücher benutzt, daher fehlen sehr viele Namen, er zählt nur etwa die Hälfte der von mir gebrachten Namen auf (etwa 116), er kennt nur 4 Abraham, ich 29; nur 4 Anselm, ich 9 usw. Sodann sind viele Namen bei ihm falsch angeführt, zum Teil bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, so Byf für Vifs, Fyselman von Chrin für

Von diesen Namen sind etwa:

126	deutscher	Herkunft
21	lateinisch-romanischer	»
7	griechischer	»
84	hebräischer	»
15	zweifelhafter	»
253		

Demnach sind etwa die Hälfte der Namen von 1241—1400 deutscher und etwas mehr als ein Drittel hebräischer Herkunft. Ganz anders gestaltet sich das Verhältnis, wenn wir nur die 91 Namen der im Jahre 1241 Erschlagenen auf ihre Herkunft untersuchen. Unter diesen sind:

35 Namen (von 61 Personen) hebräisch
11 » (von 23 Personen) deutsch, darunter 8 Frauennamen
3 » (von 5 Personen) lateinisch
1 » (von 2 Personen) griechisch.

Je später wir ins Mittelalter eintreten, um so mehr nehmen die deutschen Eigennamen zu.

Wir bemerken noch, daß eine Reihe von Namen in Frankfurt Juden und Christen gemeinsam sind. Dabei ist aber zu beachten, daß diese Namen nicht immer auf denselben Ursprung zurückgehen (s. die Namen Kalman, Salman, Seckelin). Solche sind:

Adelheid, Alheid
Bele
Ber
Berthold
Beszelin[1])

Fyvelman von Jerusalem, Heyger von Wesel für Meyer von Wesel, Finelin für Fiuelin, Wynelin für Vyuelin, Naseman für Maseman, Numeman für Minneman, Pilman von Amort für Lipman von Erwiler usw.

[1]) S. Förstemann, Altdeutsches Namensbuch, S. 253—254.

Bischof

Bone, Frauenname bei Juden, so ist Bone die Frau des Seligman; ebenso bei Christen, Bone ist die snurche Contzens zur Wiesen.

Burlin, bei Juden Frauenname, Buerlin ist die Frau Damars (1346), bei Christen Männername; Burlin snider (Gerichtsbuch 1339)

Eberlin

Eichhorn

Fifelman, in der Regel Jude, aber auch Hartmud Fifelman Christ[1])

Frumelin, Christ[2])

Frummler, Jude 1384 Ger.

Gadeliep

Goldine, auch in christlichen Kreisen gebräuchlich (Salfeld, S. 395)

Gudele, auch bei Christen Frauenname

Gumprecht (Gumpert), in der Regel bei Juden, doch vereinzelt auch bei Christen, so Gumprecht deschenmechen (Taschenmacher)[3]), Gumprecht von Carbin[4]). Ein Gumprecht ist am Ende unseres Zeitraumes Stadtbote[5])

Heilman, bei Christen und Juden in Frankfurt gleich beliebt

Henkin christl., doch auch Henkin, gener Salikeid, also jüd.[6])

Hennelin, Jüdin

Hennechin, Christin[7])

Jakob, Jekel

Jutte

---

[1]) Förstemann, S. 747.
[2]) Gerichtsb. XXVI, 11.
[3]) a. a. O. fol. 57.
[4]) Ger. XXIII, 8.
[5]) a. a. O. 19.
[6]) a. a. O. XXXVII, 79.
[7]) Ger. IV, 146.

Kalman, auch bei Christen, so Diplo Kalman[1]), Ulin Kalman[2]) etc.

Kruse[3])

Lewe. Claus Lewe ist Christ[4])

Lewin. Luza Lewin ist Christin[5])

Liebertrud. Der Name erscheint bei Juden in Frankfurt nicht vor 1382, in Würzburg dagegen 1289[6]), in Nürnberg 1349[7]). Bei Christen Heintze Lieberdrut[8]) usw.

Liepman, auch bei Christen, so Liepman ysenmenger (Eisenhändler)[9])

Menchin auch bei Christen, so Contze Menchin[10])

Mennelin

Michel

Minneman (Mynman), erscheint als Name bei Juden nur bis 1349, von da ab nur bei Christen, so Hans Minneman[11]); Rulman, frater Mynemans. In den Gerichtsbüchern erscheint in der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts öfters die Minnemenen, sie ist Christin.

Mose auch bei Christen, so Contze Mose[12])

---

[1]) Gerichtsb. V, 19 vom Jahre 1350.

[2]) a. a. O. X, 33 vom Jahre 1369.

[3]) Findet sich in den Gerichtsbüchern in den Jahren 1334–1346 auch bei Juden.

[4]) Gerichtsb. IV, 49.

[5]) a. a. O. VIII, 6 vom Jahre 1360.

[6]) Lyebertruet, s. Namen der Juden im Mittelalter von H. Breßlau, in der Hebräischen Bibliographie 1869, S. 56.

[7]) S. Salfeld, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, S. 224. Am Rhein scheint der Name bis 1273 nicht vorzukommen, wenigstens findet er sich nicht bei Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden usw.

[8]) Gerichtsbuch XX, 8.

[9]) a. a. O. XIX, 27 vom Jahre 1379.

[10]) a. a. O. XXIX, 11.

[11]) a. a. O. VIII, 51.

[12]) Gerichtsb. X, 33.

Ocka[1])
Oswald (1348 in dem Gerichtsbuch dieses Jahres)
Peter, Jude von Mainz (1341—1344)[2])
Salman, auch bei Christen in Frankfurt sehr häufig; ein Salman ist 1317 Fährmann (Böhmer-Lau II, S. 69 Salman vector), ein anderer Richter zu Mainz; so hieß auch ein Haus zum Salman[3]) und ein Gäßchen in der Schnurgasse Salmansgäßchen. Salman ist bei Christen auch als Vorname beliebt, so Salman Clobelauch
Selkeid, bei Juden auch als Frauenname, bei Christen dagegen als Mannesname, so Henne Selekeid, Henkin, gener Selekeid[4])
Seckelin, in Frankfurt vereinzelt bei Juden, so Seckelin de Dypburg, Ger. 1392, sonst bei Christen. Der jüdische Name stammt von Isaac, der christliche von sack
Seligman, sehr häufig bei Juden, doch vereinzelt auch bei Christen, so Johan Seligman de Sigen
Suzman, bei Christen als Vorname, so Suzeman Humpelo Wolff
Wolffelin, Wolffechin.

Die einzelnen Namen erfreuten sich naturgemäß verschiedener Beliebtheit. So sind vertreten:

Samuel mit seinen zahlreichen Namensabwandlungen annähernd **46** mal; ihm nächst kommt Mose **45** mal (sein Bruder Aaron dagegen nur **2** mal), Jakob **37**, Isaak **37**, Abraham **32**, Joseph **32**, Salman **32**, Gumprecht **20**,

---

[1]) Förstemann, S. 1174.

[2]) In den Gerichtsbüchern dieser Jahre. Über das Vorkommen dieses Namens bei den Juden, s. Zunz a. a. O. S. 34.

[3]) Später verstümmelt zum Salmen, s. Battonn III, 6. So ist auch der im Rechenbuch 1377, fol. 67 b erwähnte Salman Christ. Kriegk hält ihn mit Unrecht für einen Juden und damit wird auch seine Auslegung des Wortes »selig« (Frankf. Bürgerzw. S. 452) hinfällig.

[4]) Gerichtsb. XX, 30 und IV, 146.

David **19**, Meier **18**, Jutta **15**, Sara **15**, Lewe **14**, Ber **13**, Fifelin **13**, Anselm **12**, Kalman **12**, Gude **11**, Joselin **11**, Liebman **11**, Menchin **11**, Bela **10**, Simon **9**, Man **8**, Michael **8**, Natan **8**, Seligman **8**, Süßkind **8**, Beßla usw. **7**, Brunn **7**, Fifis **7**, Gotschalk **7**, Rechelin **7**, Gerson (Kirson) **6**, Johel **6**, Saul **6**, Selmelin **6**, Golda **5**, Hanna **5**, Henlin **5**, Lieberman **5**, Ritze **5**, Alheid **4**, Bone **4**, Burlin **4**, Heilman **4**, Hitzla **4**, Israhel **4**, Kele (Gele) **4**, Minna **4**, Suze **4** Wolff **4**, Ailke **3**, Baruch **3**, Frumot **3**, Juda **3**, Lasar **3** Megitin (Meitin) **3**, Meriam **3**, Minneman **3**, Rahel **3**, Rebecka **3**, Rebelin **3**, Rufelin **3**, Senderlin **3**, Smohe **3**, Zippora **3** mal usw. usw.

Sprachliches:

Zahlreich sind die Koseformen auf el, lin und chin: die auf lin scheinen zu überwiegen[1]).

Wir haben auf lin: Beszelin, Ennel, Enselin, Fischelin, Heldelin, Henlin, Jecklin, Mennlin, Rebelin, Rißlin, Rubelin, Ruffelin, Schonlin, Senderlin, Sentelin, Regelin, Wolffelin, Zerlin, Zorlin, Zurlin.

Auf chin: Ellechin, Fantechin, Fraudechin, Gelechin, Gänschen, Henchin, Ketchin, Lemchin, Menchin, Minnechin, Särchin, Wollfechin.

Bei einem und demselben Worte finden wir sowohl die Endung chen als auch len, so bei Lemchin, Lemmelin, Menchin, Menlin, Wolffechin, Wolffelin.

Nicht selten sind die Bildungen auf man: Fifelman, Haseman, Judeman, Kalman, Kauffman, Koppelman, Kosterman, Lieberman, Liebman, Maseman, Minneman, Mosman, Rußerman, (Salman?), Schoeneman, Seligman.

---

[1]) Dietz, Stammbuch der Frankfurter Juden, irrt darnach, wenn er meint: daß die Formen mit chen, gen in dieser Zeit nur äußerst selten ... vorgekommen seien. Er kennt nur ein einziges Beispiel dafür: Mennichen (1364).

Niederdeutsche Form hat nur Voß, der Sohn der Zerline und etwa Dyfil (Teufel).

Als imperativische Form, die ja in den Gerichtsbüchern des XIV. Jahrhunderts und auch sonst zahlreich vertreten ist, habe ich nur Lebelang ansehen können (Gerichtsbuch 1374)[1]).

Auf folgende sprachliche Eigentümlichkeit sei noch hingewiesen: Ist »Jude« Eigenname — Familienname bei Christen — so wird der Artikel weggelassen, also Heilman Jude, Hans Jude usw., doch findet er sich auch vereinzelt wie Clawes Grebener (Grabenmacher) der jude, Heilman der jude, kursener und doch sind beide, wie aus den Gerichtsbüchern hervorgeht, Christen. Andrerseits fehlt ausnahmsweise bei Juden der Artikel, so Lieberman jude.

Wir haben oben gesehen, daß die Mehrzahl der Juden nur Vornamen, keine Familiennamen führten. Da nun manche Vornamen außerordentlich häufig vorkamen — ich erinnere nur an Mose, Jakob, Abraham, Samuel usw. — so mußte man sich verschiedener Auskunftsmittel bedienen, um eine Verwechslung zu vermeiden. Der Vorname mußte demnach noch einen Zusatz erhalten. Dieser konnte verschiedener Art sein.

1. Er konnte sich auf eine künstlerische Fertigkeit oder auf besondere geistige Veranlagung des Betreffenden beziehen. So erhalten Lazar und Salman den Zusatz Senger, Gela den Zusatz Hirn. Dieser Zusatz kann schließlich den eigentlichen Namen verdrängen, so daß wir für Salman in den Gerichtsbüchern später nur Senger finden;

2. oder auf körperlicher Beschaffenheit: So heißt Salman der Lange[2]), Isaak der Große; ein anderer Salman heißt

[1]) 1398 finden wir im Rechenbuch einen anderen Lebelang als Sohn des Süßkind.

[2]) Salman longus im Gerichtsb. 1377.

der Rote[1]), Gumpert weißhäuptig[2]); Abraham führt den Beinamen Bart, wahrscheinlich von seinem langen Barte[3]), ein anderer heißt bloß Nasin; auch hier ist der eigentliche Name verdrängt worden. Jacob Halpbart, Halpart, hat wohl den Beinamen ebenfalls seines Bartes wegen erhalten[4]).

3. Der Zusatz ist ein Spitz- oder Spottname, so Goldknopf (auch bei Christen um diese Zeit) wie Heilmann Goldknopf[5]) (Gerichtsb. 1343), Raubir, Reibir, wie Abraham Raubir (Gerichtsb. 1344), Tufel, wie Jakob Tufel (Gerichtsb. 1393), Abraham Dyfil (Gerichtsb. 1367), Lebekuchin, wie Natan, filius Lebekuchin (Gerichtsb. 1344 und 1380). Hier hat ebenfalls der Beiname den eigentlichen ersetzt. Es findet sich auch der Beiname Hedorn, dessen Bedeutung nicht klar ist[6]); ebeosowenig wie die von Pletsch bei Salman Pletsch und die von Crasch, Craschin, bei Joseph Craschin.

4. Auch Beinamen, von Tieren genommen, finden sich hin und wieder, so Fischelin, wie Salman Fischelin, Gans, Gänschen, Geißchen, wie Seligman Gans (Gerichtsb. 1391), später tritt dafür nur Gans auf; ferner J(y)sfugel, so Ansel Ysfugil (Gerichtsb. 1389) oder Jsfugel, der Diener Senderlins (Gerichtsb. 1346) oder bloß Isfugel (Gerichtsb. 1395 und 1400) in gleicher Weise Eichhorn und Voss. Beide sind Söhne der Zorline (Gerichtsb. 1394—1396), der erste Name bezieht sich wohl auf dessen körperliche Beweglichkeit, der zweite auf seine chlauheit[7]).

5. Die Beinamen beziehen sich auf den Beruf und das

---

[1]) Gerichtsb. 1375.

[2]) Wizhoubit a. a. O. 1348.

[3]) Abraham dictus Bart a. a. O. um 1330.

[4]) Gerichtsb. 1346.

[5]) S. Salfeld, S. 395.

[6]) Auch die Form Heydorn, vielleicht aus Hagedorn.

[7]) Vielleicht gehören hierher die Frauennamen merlin und Sprinz. Güdemann führt jenen, wie bereits erwähnt, auf mhd. merlin Amsel zurück, Zunz (s. Salfeld, S. 415) und Berliner auf Sprinze Sperber.

Gewerbe der Betreffenden, so Abraham kistener (Gerichtsb. 1343), Abraham judenwirt (Gerichtsb. 1389), Abram knecht (Gerichtsb. 1382), Gumprecht der Lehrmeister (Gerichtsb. 1343), Baroch Vorsänger (Gerichtsb. 1397) usw. Der Berufsname steht für den Eigennamen bei »die Kesemechern« (1394 Rechenb.)

6. Oder es wird der Geburtsort des Juden hinzugefügt. Entweder wird der Ortsname durch die Präposition von (lateinisch de) mit dem Namen verbunden, so Bela de Dypurg, Fifelin von Gießen, oder die Präposition fällt weg, wie Gumpert Zurch = Gumpert aus Zürich. Der Ortsname erhält auch die Endung er, wie Lewe Berner = Lewe aus Bern, Joseph Gülcher = Joseph aus Jülich. Schließlich kann der so veränderte Ortsname überhaupt den Eigennamen vertreten, wie Oppenheimer (Gerichtsb. 1392), Nassawer (Gerichtsb. 1396). Damit vergl. Isaechir, gen. Spire[1]).

Bekanntlich sind in späterer Zeit sehr viele jüdische Eigennamen auf diese Weise entstanden, für unsere Zeit konnte ich in Frankfurt nur diese beiden nachweisen.

7. Ebenso dienen Stadtteile oder Häuser zur Namensbezeichnung, so Gumpert an der Brucken, Musse an der Brucken, oder David an dem Moyne; ferner Gumprecht zum Storch oder zum Swerte usw. Auch hier kann die Präposition wegfallen, wie Gumpert Stork, Seligman in der Nuwen stad. Die beliebteste, weil natürlichste Unterscheidungsart, deren sich auch die damaligen Christen bedienten, war die Hinzufügung des Namens der nächsten Verwandten, des Vaters, der Mutter, des Bruders, der Schwester oder des Schwiegervaters, des Schwagers und der Schwägerin, besonders bei solchen Juden, die nach Frankfurt geheiratet hatten. Bei Frauen wird der Name des Ehegatten hinzugefügt, wie Henlin, Wolffechins Frau, nur vereinzelt heißt es die Iseckin, d. h. Frau des Isak. Nicht selten werden

[1]) Bürgerb. 1375.

beide Eigennamen mit Weglassung der Apposition Frau neben einander gestellt, wie Merion Fiden, d. h. Merion, die Frau des Fide; so heißt es auch einmal Salman Meyer, d. h. Salman, Sohn des Meyer[1]).

Wie also die Träger eines häufig vorkommenden Namens von einander unterschieden wurden, dafür diene folgendes Beispiel:

Salman kistener (Schreiner)
» underkeufir
» longus (der Lange)
» Pletsch
» von Mainz
» Senger
» gener Fiden
» an der Bruckin
» Stork.

Bei einer Anzahl von Namen ist der erste Bestandteil hebräisch, der zweite deutsch, so bei Dabe (Tobe) leben, Judeman, Koppelman, Maseman, vielleicht auch bei Joliep.

*

Herr Dr. Grunwald aus Wien bittet mich, zu meiner Bemerkung über Fivelman, S. 461, Anm. 3, nachzntragen, »daß die dort angeführte Erklärung Prof. Heiligs . . . vom Herausgeber (Dr. Grunwald) zurückgewiesen wird, und daß Dr. Grunwald im Juliheft der »Mitteilungen« bereits eine Deutung gegeben hat, die der meinen im letzten Heft entspricht.«

[1]) Gerichtsbücher 1393 und 1394.

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Neue Folge.

Von **Simon Eppenstein.**

V. Die Erzählung von den vier gefangenen Talmudisten.

(Fortsetzung.)

In diesem Zusammenhang sei auch noch einiges über Schemarja's einzigen, bereits erwähnten Sohn Elchanan mitgeteilt. Wir begegnen ihm als häufigen Korrespondenten von Scherira und Haî[1]). Wir wissen ferner von ihm, daß er ausgedehnte Reisen unternommen hat, wobei er in Aleppo, Damaskus und Palaestina weilte, wie auch, daß er nachher in Kairuân sich aufgehalten hat[2]). Späterhin den Rang eines ראש הסדר bekleidend, maßte er sich jedenfalls eine Art Oberhoheit gegenüber der babylonischen Hochschule, wahrscheinlich der suranischen, an, worüber der Gaon, also wohl Samuel ben Chofni, in einem kürzlich veröffentlichten Genisa-Fragment[3]) seiner Verwunderung Ausdruck giebt, zumal er noch nicht einmal die Würde eines

[1]) Vgl. auch Harkavy a. a. O., S. 342.

[2]) Vgl. hierüber Poznański in ZHB. X, S. 144 und in Harkavy-Festschrift Nr. 11, S. 187—188.

[3]) Vgl. das von Kamenetzki in RÉJ. LV, S. 49—50 veröffentlichte Genisafragment und dazu Poznański a. a. O., S. 244—48. Dessen Annahme, daß das Datum 1322 = 1020 zum zweiten Brief gehört, ist dadurch zu stützen, daß auch das folgende שלום רב sichtlich zu diesem zu beziehen ist. Ob wir aber doch ohne weiteres Samuel b. Chofni als Verfasser des Protestes gegen Elchanan annehmen können, erscheint mir deswegen zweifelhaft, weil wir von diesem auch Anfragen an den genannten Gaon haben, wie aus Ginzberg, Geonica II, S. 59 (= JQR. XVIII, S. 430) hervorgeht. Vgl. jetzt auch D. Kahan in Hakedem III, 1—6.

אב בית דין bekleidet[1]). Deswegen dürfe er sich auch nicht in wichtige Angelegenheiten, wie Neumonds- und Schaltjahrsbestimmungen, mischen[2]). Weiterhin bemerkt der Schreiber, Elchanan erstrebe die Herrschaft, die ihm aber nicht zu teil werde[3]). Er behaupte zwar, daß er den »Perek« vorgetragen habe, aber weder hiervon noch von dem Brauch der Jeschiboth überhaupt, wisse man etwas in den von ihm berührten Städten Aleppo, Damaskus, in Egypten und Palaestina. Es werde von Mitgliedern der Jeschiba berichtet, Elchanan habe sich bei einem Besuch, den ihm in Bagdad der ראש הסדר Asaf gemacht, dessen gerühmt, daß er in sehr kurzer Zeit den Talmud durchgenommen habe, wenn auch mit manchen Weglassungen[4]).

*

Indem wir nun wieder auf Schemarja zurückkommen, finden wir, daß er sich auch in Kairuân und auch in weiter Ferne eines großen Rufes erfreute. Von ganz besonderer Bedeutung ist nun hierfür, wie für die Verhältnisse Sche-

[1]) Vgl. Kamenetzki a. a. O. S. 50, Z. 6—7.

[2]) Ich halte Kamenetzki's Ergänzung a. a. O., Z. 8: בעיבור ובקידוש für wohl annehmbar, gegen Poznański's Zweifel, a. a. O., S. 246. Denn, wenn es sich auch seit Ben Meir nicht mehr um Änderungen in der Festsetzung von kalendarischen Bestimmungen handelte, so haben doch die Ansprüche Palästina's inbezug auf die Prärogative der Bestimmung des Neumondes nicht aufgehört, wie sie ja auch später, in der Mitte des 11. Jahrhunderts, sich geltend machten, was wir auch aus der Ebjathar-Megilla ersehen; vgl. hierüber Bornstein in der Sokolow-Festschrift, S. 48—49. Wie aber bereits oben bemerkt, stand schon Elchanan's Vater, Schemarja, mit der palästinensischen Akademie in Verbindung. Aus diesem Grunde liegt es auch näher, den Schauplatz von Elchanan's Ambitionen nach dem mit Egypten in räumlicher und idealer Beziehung näher verbundenen Palästina zu verlegen, — man beachte auch die mehr verächtliche Bezeichnung כנען für letzteres, a. a. O., Z. 11 — als nach Kairuân, mit Poznański, a. a. O., S. 247, das sich doch Babylonien fast unbedingt unterordnete.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 50, Z. 12—13.

[4]) Vgl. ebend. Z. 20—26 u. Poznański a. a. O., S. 247.

marja's und Chuschiel's der von Schechter im Jahre 1899 in JQR. XI, S. 643—650 veröffentlichte Brief, den Chuschiel in Gemeinschaft mit seinem älteren Sohn Elchanan an Schemarja und seinen Sohn Elchanan gerichtet hat. Derselbe ist in einem dem Pijjut durchaus verwandten Stil geschrieben. In überschwänglicher Sprache wird hier Schemarja als Gesetzeslehrer[1]), wie als gewandter Stilist[2]), ferner als allzeit mit Rat und Tat hilfsbereiter Gönner geschildert[3]). Wir lernen ihn aber auch als angesehenen und begüterten Mann kennen, »den Gott aus Liebe zum Überrest seines Volkes zum Führer erhoben«[4]). Der Schreiber scheut sich fast, von der Größe des Meisters zu sprechen, da ein Rühmen desselben beinahe einer Verdunkelung seiner Bedeutung gleichkäme[5]). Auch seines Sohnes Elchanan wird in den ehrenvollsten Ausdrücken gedacht[6]) und die ganze Familie besonders gerühmt, so daß R'Schemarja eigentlich »in der Thora als der Väter Erbteil fest wurzelt und mit ihrer Krone sich schmückt[7]) und die Würde, die er bekleidet, schon als fester Besitz für ihn gilt«[8]). Nach einer herzlichen Grußformel in seinem und

[1]) Vgl. Schechter a. a. O., S. 647, Z. 9—12. Zu beachten sind hier besonders die Worte, Z. 11: וישיבתו קבע עלי מדרש, wobei wir lebhaft an die oben erwähnte Bezeichnung in Scherira's Sendschreiben, Saadyana S. 120, Z. 8 v. unt. und S. 124, Z. 84 für die dortige Hochschule erinnert werden.

[2]) Vgl. a. a. O., Z. 13, wo das erste Wort wohl sicher מהיר gewesen sein wird, und ferner S. 649, Z. 46 fgg.: ויצחצח לשונה . . . ויחלו רבים שמוע חכמתו כי דבריו מתוקים . . .

[3]) Vgl. S. 647, Z. 15: שר ונדיב יועץ נדיבות נודר פרץ משובב הנתיבות הושווה ברעותו עם נדיבות.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 648, Z. 21: שדי בחמלת שאר עמו בראש חבלו קצין הריטו להכחיד כל סירי כרמו.

[5]) Vgl. S. 648, Z. 25 fgg.

[6]) Vgl. S. 649, Z. 43—44.

[7]) Vgl. a. a. O., Z. 45: ונשתרש בנחלת אבותיו ויתאמד בה.

[8]) Vgl. S. 648, Z. 22: תעודת המשרה עליו נטויה. Die Worte חוקה לו כעירות באיטרא sind nicht recht verständlich. Schechters Erklärungsversuch nach Baba Bathra 29b ist nicht ganz einleuchtend.

seines Sohnes Namen[1]) bezieht sich auf Chuschiel die wiederholt gemachte Mitteilung, daß sein Verlassen der Heimat, um in einem arabisch-islamitischen Lande sich aufzuhalten, lediglich zu dem Zweck erfolgt sei, um den Meister zu sehen[2]). Aber die jahrelange Sehnsucht konnte bis jetzt noch nicht gestillt werden, da Chuschiel in Kairuân aufgehalten sei[3]). Außerdem wollte er das Eintreffen seines Sohnes Elchanan abwarten, das im Vorjahre erfolgt sei. Aber auch jetzt sei die schon fest beschlossene Abreise durch die dringenden Vorstellungen der Kairuâner verhindert worden, die ihn mit Beweisen innigster Zuneigung und Verehrung überhäuft haben, so daß er nur dem Höchsten danken könne für die Gunst, die er bei ihnen, wie auch bei der Regierung, gefunden habe. Alle Versuche der Kairuâner konnten jedoch ihn und seinen Sohn nicht von dem Antritt der Reise zurückhalten[4]). Während nun noch die Verhandlungen gepflogen wurden[5]), ereignete es sich plötzlich, daß der Resch-Kalla R'Jehuda (ben Joseph) und R'Joseph ben Berechja[6]) nach Mehadia[7]) reisen mußten. Aus dem weiteren, leider vielfach lückenhaften Inhalt des Briefes ist wohl zu ersehen, daß Vater und Sohn sich auch bereits dorthin begeben hatten[8]), daß der von dort stammende R'Abraham ben Nathan ihn nun flehentlich beschworen, nicht nach so kurzer Zeit ihn zu verlassen[9]) und, daß diesem sich die Söhne des R'Joseph und auch

[1]) Vgl. S. 649, Z. 21—22.

[2]) A. a. O., Z. 58—60.

[3]) A. a. O., S. 649, Z. 60. — S. 650, Z. 1.

[4]) A. a. O., S. 650, Z. 61—68.

[5]) A. a. O., Z. 69—70.

[6]) Vgl. über diese Poznański in der Harkavy-Festschrift, S. 202—204.

[7]) Vgl. Schechter a. a. O., S. 650, Z. 70. So ist wohl sicher statt מהריאה zu lesen.

[8]) Vgl. Schechter a. a. O., Z. 71 u. 75.

[9]) A. a. O., Z. 71—72.

R'Nissim[1]) angeschlossen haben. Infolge dessen, haben sie sich dem Willen der Kairuâner doch schließlich gefügt[2]). Das Ausbleiben der sonst von Schemarja empfangenen Freundschaftsbriefe betrübe ihn sehr; er hoffe jedoch, daß solche ihm wieder zuteil würden[3]). Am Rande dieses Briefes findet sich ein den Namen ברבי חושיאל ergebendes Akrostichon, dessen Verse immer mit יה enden, und worin dieser als grundlegender Gesetzeslehrer gerühmt wird; zum Schluß wird er als בר אבוהון ובר אוריין bezeichnet[4]).

Dieser Brief bildet ein außerordentlich wichtiges Dokument für die Widerlegung der bisher über das ganze von uns behandelte Problem verbreiteten Ansichten, wie auch zur Festellung der persönlichen Verhältnisse von Schemarja, seinem Sohne Elchanan und auch von Chuschiel. Wir ersehen auch aus ihm zunächst, daß Schemarja sicher einer seit einiger Zeit in Egypten ansässigen Familie angehört. Demnach kann es sich bei ihm unmöglich um einen durch die Mildtätigkeit der Glaubensgenossen losgekauften Gefangenen handeln. Denn man kann es als gewichtiges argumentum ex silentio annehmen, daß in einem solchen Falle sicher Chuschiel auf die durch das Leid gemeinsamer Gefangenschaft noch inniger gestalteten Beziehungen zwischen ihnen beiden hingewiesen hätte. Auch die in dem Schreiben zum Ausdruck kommende große Bedeutung Schemarja's als Gesetzeslehrer, entspricht ganz dem ihm von den Geonim gespendeten Lob als solcher.

Nach der Schilderung Chuschiel's müssen wir uns die Stellung Schemarja's in Kairo ungefähr als die eines Nagid denken, und da liegt es vielleicht nicht fern, ihn mit dem

[1]) Dies ist wohl sicher kein anderer, als der nachmals so berühmt gewordene R'Nißim b. Jakob und nicht, wie Schechter a. a. O., S. 642, meint, der gleichnamige Großvater.

[2]) Vgl. a. a. O., Z. 73. Vor השצנו wird wohl בטלנו zu ergänzen sein.

[3]) Vgl. a. a. O., Z. 76 fgg.

[4]) Vgl. ebendort S. 647—648.

ägyptischen Nagid zu identifizieren, von dem wir nach einer Veröffentlichung Elkan Adler's[1]), einen Selbstbericht über seine Installierung und seine Wirksamkeit besitzen. Es wird uns da in diesem von einem eine außerordentliche Tätigkeit für das Torastudium entwickelnden Vorgänger berichtet[2]), wie auch, daß ersterer seinen mit großem Beifall aufgenommenen Lehrvorträgen die Ernennung zum Nagid zu verdanken habe[3]). Ferner erfahren wir, daß er von einem Exilarchen Chisdai oder Ibn Chisdai, der als נסיכנו חסדאי הנשיא ראש גליות כל ישראל bezeichnet wird, die Autorisation erhalten hat[4]) und daß, falls ihn nicht der Kalif bestätigt hätte, ihm der Gaon der palästinensischen Akademie zu seiner Würde verholfen hätte[5]). Ohne die mannichfachen Dunkelheiten dieses Berichtes, besonders betreffs der Identifizierung des Exilarchen, zu verkennen, was auch bereits Poznanski behandelt hat[6]), glaube ich. daß für einen Hinweis auf Schemarja Folgendes spicht: 1. Auch ihm wird, wie bereits oben erwähnt, eine große Darstellungs- und Rednergabe bei den Lehrvorträgen nachgerühmt[7]), 2. Be-

[1]) Vgl. JQR. IX, S. 717 fgg. Vgl. hierzu besonders Poznański in RÉJ. XLVIII, S. 162—165.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 718, Z. 11: כי חפץ ה' בידו צלח כל ימי חייו והשליך את נפשו מנגד להגדיל תורה ולהאדיר.

[3]) Vgl. S. 717, Z. 1 fgg: ודרשתי בדברי אלהים חי על ראשי עם קדש וכו' וכאשר שמעו כל ישראל כי נתתי אמרי שפר בתורת מורשה ובינותי פשר דבר בכל מענה סתום ועמום ידאו מפני כי ראו כי ה' אלהים נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 717, Z. 10 u. Z. 14 fgg.

[5]) A. a. O., S. 718, Z. 16 fgg.

[6]) Vgl. RÉJ. a. a. O., S. 163—164. Trotz der zeitweiligen guten Beziehungen zwischen Rabbaniten und Karäern läßt sich doch kaum mit Poznański a. a. O. annehmen, daß der Exilarch ein Karäer gewesen sein soll; einen solchen würde der Nagid doch keineswegs mit ראש גליות כל ישראל bezeichnet haben.

[7]) Vgl. die oben erwähnte Stelle aus dem Brief Chuschiel's an Schemarja, JQR. XV, S. 649, Z. 46 fgg. mit dem Schluß: כי דבריו מתוקים מנופת צופים ולשונו כסם הרוקחים.

treffs des so sehr gepriesenen Vorgängers könnte hauptsächlich Samuel ben Paltiël, der berühmte Sproß der Achimaazfamilie in Betracht kommen, der, wie wir aus der Achimaazchronik wissen, sich als sehr opferfähig für die Förderung des Gesetzesstudiums erwiesen hat[1]), was auch sehr gut zur Zeit Schemarja's paßt, 3. Auch von Schemarja wissen wir, daß er zur palästinensischen Akademie in innigen Beziehungen stand[2]). Alle diese Momente lassen uns die Annahme von der Identität dieses Nagid mit Schemarja als nicht ganz unwahrscheinlich ansehen.

3. R'Chuschiel. Die geistige Tätigkeit in Süditalien und in Kairuân.

Von großer Wichtigkeit ist das von Schechter veröffentlichte Genisa-Dokument für uns aber auch betreffs des zweiten angeblichen Gefangenen, R'Chuschiel. Es ergibt sich zunächst aus ihm, daß dieser jedenfalls in innigen Beziehungen zu R'Schemarja stand, die wohl wahrscheinlich persönlicher Art gewesen sind, und, daß er sehr viel Genaues über ihn wußte. Man wäre sogar versucht, aus dem Umstande, daß beider Väter und Söhne den Namen Elchanan führten, der einem bestimmten Lande besonders eigentümlich ist, und den wir also auch als in einer und derselben Familie üblichen betrachten müssen, auf eine, wenn auch nicht nahe Verwandtschaft der beiden Gelehrten zu schließen. Es ist dies allerdings nur eine durch äußerliche Momente sich aufdrängende Vermutung, die jedoch nicht ganz grundlos ist, wenn auch in dem Briefe selbst von Familienbeziehungen nicht gesprochen wird.

Einen sicheren Anhalt bietet uns nun das Schreiben zunächst in bezug auf Chuschiels Herkunft durch die Worte[3])

[1]) Vgl. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 130 und dazu besonders Kaufmann in ZDMG. LXI, S. 436 fgg. und De Goeje ebendort LXII, S. 75 fgg.

[2]) Vgl. hierüber oben.

[3]) Vgl. JQR. XI, S. 649, Z. 59—60.

כי יציאתנו מארץ מולדתנו לעבור להתגורר בארץ ישמעאל לא היה אא"א בלתי מנמת ראיית פני הרב [אלא?]. Diese Gegenüberstellung seiner bisherigen Heimat und eines unter arabisch-islamitischer Herrschaft stehenden Landes zu fernerem Aufenthalt zeigt deutlich, daß er bisher in einem christlichen Lande gewohnt hatte, keineswegs aber seine Heimat, das doch gleichfalls islamitische Babylon gewesen sein kann. Als solches kann daher auch nicht das von Menachem Meiri angegebene Spanien in Betracht kommen[1]), da dieses ebenfalls zu den arabischen Ländern in jener Zeit zählte. Wir hätten also nur die Wahl zwischen Griechenland[2]) und Süditalien. Ersteres kann jedoch schwerlich als die Heimat Chuschiels in Betracht kommen, denn dort war die Gesetzeskenntnis in zu geringem Maße heimisch, als daß es als Pflanzstätte eines Gelehrten, wie Chuschiel, angesehen werden könnte.

Wenn wir nun zur Bestimmung von dessen Heimatsland vorerst äußerliche Momente in Erwägung ziehen, so weisen die Namen Elchanan, Chuschiel und Chananael, wie unser Gelehrter seinen schon in Kairuân selbst geborenen, nachmals so berühmt gewordenen Sohn genannt hat[3]), auf Süditalien hin. Wir begegnen wiederholt diesen Namen und zwar: 1. Elchanan. Fast nämlich zu derselben Zeit, in der die

[1]) Vgl. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 225. Auf diese Mitteilung hat erst jüngst Marx in ZHB. XIII, S. 74 aufmerksam gemacht. Vielleicht ist aber diese Angabe von ספרד ebenso zu beurteilen, wie die a. a. O., S. 224 betreffs Saadja's Herkunft. Übrigens ist in dem genannten Text statt ונסבה sicher ונשבה zu lesen, wie es auch bei Meiri's Nachschreiber, Isaac Lattes, a. a. O., S. 234 heißt.

[2]) Von dort will Groß, Magazin a. a. O. die vier Gelehrten herstammen lassen.

[3]) Schechter's Annahme, JQR. XI, S. 645, daß der Name von Chuschiel's Sohn später aus Elchanan in Chananael geändert wurde, um Verwechslungen mit dem gleichnamigen Sohne Schemarja's zu verhüten, hat Poznański in Harkavy-Festschrift, S. 187, widerlegt, indem er zugleich die Existenz des Elchanan als eines Sohnes von Chuschiel auch anderweitig nachgewiesen hat.

beiden obengenannten Söhne von Schemarja und Chuschiel wirkten, finden wir in Siponte[1]) einen Schüler Hai's, Leon ben Elchanan[2]). 2. Chuschiel. in dem von Eliëser ben Nathan (ראבי"ן) uns erhaltenen alten Gutachten von den früheren Gelehrten der süditalienischen Stadt Bari[3]) figuriert unter den Unterzeichnern ein Chuschiel. Ebenso bedient sich der Verfasser der auf das geistige und soziale Leben der Juden Unteritaliens ein zum großen Teil ganz neues Licht werfenden Chronik, Achimaaz ben Paltiel[4]), am Schluß derselben für den Messias der uns sonst nirgends entgegentretenden Bezeichnung חושיאל[5]). 3. Chananael. Diesen Namen finden wir a) wiederholt in der genannten Chronik des Achimaaz[6]), b) unter den Unterzeichnern des erwähnten Gutachtens aus Bari[7]), c) in der Einleitung zum Chakmoni des Süditalieners Sabbatai Donnolo, wo dieser einen Chananael unter seinen Verwandten aufzählt[8]). Es handelt sich also hier um Namen, die diesem Land eigentümlich sind, wie überhaupt dort die die Endung אל tragenden Namen üblich gewesen zu sein scheinen.

Es ist nun nicht zu verkennen, daß zwischen dem in der Achimaazchronik wiederholt, in der Verwandtschaft Sabbatai Donnolo's und den Unterzeichnern des genannten Gutachtens je einmal vorkommenden Chananael, wie in dem an letzterer Stelle auftretenden Chuschiel irgendwelche

[1]) Mit dieser Stadt will auch Brüll in Jahrb. IX, S. 105 das in Ibn Daud's Bericht vorkommende סמסתין identifizieren.

[2]) Vgl. Groß' Studie über Isak b. Malki Zedek und seine süditalienischen Zeitgenossen im Magazin etc. II, S. 33.

[3]) Vgl. ס' ראבי"ן ed. Albek, Warschau 1904, Nr. 38, S. 30, Anm. 8. — Über diese Gutachten siehe weiter unten.

[4]) Vgl. Neubauer a. a. O. II, S. 111—132 und Kaufmann in Monatsschrift 1896, S. 462—473, 496—509, 529—554.

[5]) Vgl. Neubauer a. a. O., S. 132, Z. 8 von unten.

[6]) Vgl. zur Orientierung die genealogische Übersicht bei Bacher in RÉJ. XXXII, S. 146 und Kaufmann a. a. O., S. 552.

[7]) Vgl. ed. Albek a. a. O.

[8]) Vgl. Chakmoni, ed. Castelli, S. 3.

nähere Beziehungen mit unserem Chuschiel und dessen Sohn Chananael sich ergeben, zumal auch noch andere Namen wiederholt in diesen drei Urkunden uns begegnen, wie besonders der Name Sabbatai. Aber auch der seltene Name Pappoleon tritt uns sowohl in dem Stammbaum der Achimaaz-Familie, wie in den Mitgliedern des Gerichtskollegiums von Bari entgegen. Wir wissen nun aber bestimmt, daß der im Jahre 925 bei der Erstürmung von Oria durch die Sarazenen um's Leben gekommene Chassadja ben Chananael zugleich der Achimaaz-Familie angehörte[1]), wie auch, daß er zwei Brüder, Pappoleon und Sabbatai hatte, so daß der in dem Gutachten von Bari als Sohn eines Schabtai genannte Pappoleon ein Neffe des Chasdaja und Enkel des Chananael gewesen ist. Das Vorkommen des letzteren Namens, wie das eines Chuschiel's, läßt uns die Herkunft des letzteren aus der berühmten Achimaaz-Familie und in weiterer Verzweigung aus der des Donnolo, als ziemlich gesichert annehmen.

Von den Schicksalen der Achimaaz-Familie ist uns bekannt, daß eines ihrer Mitglieder, Paltiel, in hoher Gunst bei dem fatimidischen Kalifen Almuizz stand, dem er sowohl in Mahdieh, in Nordafrika, als auch in Egypten, und zwar in Kairo, wertvolle Dienste leistete, so daß er auch unter seinem Nachfolger eine Vertrauensstellung bekleidete[2]). Er war auch der erste, der in Egypten die Nagidwürde bekleidete. Er starb im Jahre 976 und wurde von seinem Sohn Samuel, der, gleich ihm, durch fürstliche Wohltätigkeit sich auszeichnete, in Jerusalem begraben. Unter den Angehörigen der Familie, die sich auch in der Gnade des islamischen Fürsten sonnen konnten, kennen wir auch einen Chananael II, Oheim des Paltiel, der, nach Bari für einige Zeit zurückgekehrt, mit einem Sohne, Namens Chassadja, nach Mahdieh sich wieder begab, während ein älterer

[1]) Vgl. Kaufmann, Monatsschrift 1896, S. 532, Anm. 1.
[2]) Vgl. a. a. O., S. 552.

Sohn, Samuel, in Capua zu hohen Ehren gelangte und noch mit den Verwandten gleichen Namens in Egypten gute Beziehungen unterhielt. Chananael selbst wurde auch von seinem Großneffen Samuel in Jerusalem bestattet[1]). Aus einem Zweige des in Süditalien zurückgebliebenen Teiles stammte nun wohl unser Chuschiel. Von den in Egypten zu hohen Ehren gekommenen Gliedern der Familie vermeldet die Chronik nichts weiter, obwohl anzunehmen ist, daß sie sich noch fernerhin unter den Fatimiden deren Gunst erfreut haben wird. Wenn nun in dem oben dargestellten Brief Chuschiel's an Schemarja dieser als שר ונדיב bezeichnet wird, so gehen wir nicht fehl in der Annahme, daß er zu den unmittelbaren Nachfolgern des zweiten Nagid, Samuel ben Paltiel, gehört und somit eine durch Gelehrsamkeit wie äußere Macht ausgezeichnete Stellung bekleidet hat. Die Kunde von dem hohen Rang des allerdings wohl schon sehr weitläufigen Verwandten, die zu den in Italien Gebliebenen gedrungen sein mag, veranlaßte vielleicht Chuschiel, zumal die Wirren in der süditalienischen Heimat nicht die nötige Sicherheit boten, den hochangesehenen Schemarja aufzusuchen, und so sich dauernd im Lande der Ismaëliten niederzulassen, wobei er jedoch in Kairuân aufgehalten und dort der Gründer einer neuen Richtung des Talmudstudiums wurde. Wie aus Chuschiel's eigenen Angaben hervorgeht, ist auch ihm dort, wie eine der Familie gleichsam als Erbteil beschiedene Gabe, die Gunst des Fürsten und seiner Großen zuteil geworden. Darum preist ihn auch Samuel ha-Nagid in einem erst jüngst veröffentlichten Gedicht als נדיב »edlen Wohltäter«[2]). Dasselbe meldet uns aber auch, daß Chuschiel aus eigenem Antriebe seine Heimat verlassen hat und

[1]) Vgl. hierzu und zum Folgenden die Darstellung von Kaufmann in Monatsschrift a. a. O., S. 552 fgg.

[2]) Vgl. Brody in der Festschrift für Berliner, hebr. Abtlg., S. 11, Z. 2.

nach Afrika gekommen ist[1]), in einer Weise, die den Bericht von einer gewaltsamen Hinführung nach dort ausschließt[2]). Die Verbindung mit dem italienischen Heimatland hat Chuschiel dadurch noch bekundet, daß er dem im neuen Wohnort geborenen Sohn den Namen des großen Ahnen, Chananael, beilegte.

Wir haben nun mit einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit die unmittelbare Abstammung Chuschiel's aus Süditalien zu erweisen, zugleich auch sein Verhältnis zu Schemarja darzulegen versucht. Für unsere Annahme brauchen wir aber nicht Zweifel zu hegen infolge des Schweigens des Chronisten Achimaaz über Chuschiel, da dieser nicht einmal seines berühmten Verwandten Sabbatai Donnolo und des in dessen Jugendzeit fallenden Märtyrertodes des Chassadja Erwähnung tut[3]).

Zu diesen allerdings mehr formellen Gründen treten aber auch innere, auf literarischen Momenten beruhende. Süditalien bildete, wie Italien überhaupt, sicher seit längerer Zeit ein Centrum jüdischer Geistestätigkeit[4]), wo die intensivere Pflege der Gesetzeskunde eine Stätte gefunden hat. Wenn auch die dortigen Gelehrten nicht mit denen Babyloniens an Bedeutung wetteifern konnten, so haben sie dennoch für die nationalen Studien in der ihnen eigenen Art und Geistesrichtung, die durch die traditionellen Beziehungen zu Palästina gegeben war, manches Wertvolle geschaffen. Seit dem neunten Jahrhundert unter dem zwiefachen Einfluß der einheimischen, christlichen Bevölkerung und der zeitweilig eine Herrschaft aufrichtenden Araber stehend, und mehr Anteil an dem gerade dort recht man-

[1]) Brody, das., S. 12, Z. 11—12.

[2]) Vgl. auch Poznański a. a. O., S. 193.

[3]) Vgl. auch Kaufmann a. a. O., S. 540—541.

[4]) Über die hier in Betracht kommende Literatur im Allgemeinen, vgl. Zunz GV.[2] S. 375 fgg. (= 362 fgg.), Rapaport, Biographie des Eleasar Kalir Note 17, Weiß דרוך IV, S. 268 ff., Groß, a. a. O., S. 21 ff.

nichfaltig sich gestaltenden Leben der andersgläubigen Umgebung nehmend, als die Juden in Babylonien, die in der Einförmigkeit der Verhältnisse höchstens von den Wellen der theologischen Bewegung innerhalb des Islâm berührt wurden, haben die Juden Süditaliens zunächst eigenartige agadische Schöpfungen hervorgebracht, die dem Grundstock dieser Midraschim deutlich das Gepräge ihres Landes und ihrer Zeit aufdrücken. Wir denken hierbei zunächst an den uns in verschiedenen Rezensionen vorliegenden Tanchuma-Jelamdenu, für dessen spätere Zeit das reine Hebräisch hinlänglich Zeugnis ablegt[1]), und als dessen Entstehungsort bereits Zunz mit gewichtigen Gründen das südliche Italien erkannt hat.

Besonders aber kommt hierbei in Betracht die gegenwärtige Gestalt der Pesikta Rabbati. Bereits der Altmeister Zunz hat ausführlich über dieses Werk gehandelt und als seinen Heimatsort Griechenland angenommen[2]). Indessen kann es durch die Ausführungen von J. Lévi[3]), Bacher[4]) und Weiß[5]) als gesichert angenommen werden, daß dieses Midraschwerk in der uns vorliegenden Fassung, aus dem wir übrigens ein eigenes Zeugnis seiner Abfassung nach 845 haben, nach Südtalien gehört. Man beachte zunächst die wiederholt vorkommende Jelamdenuformel, die auf die Abhängigkeit von den in Palästina üblichen derartigen Werken hinweist, und

[1]) Vgl. Neubauer in RÉJ. VIII, S. 226 ff., ferner Weiß in בית תלמוד I, S. 37 ff., 71 ff., 71 ff., 101 ff.; Epstein ebendort S. 7 u. S. 23.

[2]) Vgl. GV.[2], S. 248—262. Das dort (S. 256, Anm. 2) von Zunz noch angeführte כילופים, S. 116a, Kalifen, als Hinweis auf Griechenland, kann, abgesehen davon, daß dies eher auf die zeitweilige Araberherrschaft für Italien paßt, deswegen nicht in Betracht kommen, weil die LA. entweder כילופים oder סלמיטום lautet, vgl. Friedmanns Anmerkung zum Text a. a. O. Nr. 16 und Güdemann im Lexidion, S. 204b s. v.

[3]) Vgl. RÉJ. XXIV, S. 281—285 u. XXXII. S. 279—282.

[4]) A. a. O. XXXIII, S. 45 ff.; vgl. auch Monatsschr. XLI, S. 604 ff.

[5]) Vgl. דדויד III, S. 283 ff.

auch dies führt uns auf das von jeher mit jenem Lande in inniger Beziehung stehende Italien Aber auch andere Anzeichen sprechen für die süditalienische Heimat. Wir finden in ihm nämlich merkwürdigerweise offenbare Benutzungen von Erzählungen aus den apokryphischen Büchern, wie z. B. dem vierten Esrabuch, was sich unter anderem in der Erzählung Nr. 26 Ende (S. 131 b--132 a) zeigt[1]). Auch eine Benutzung des in Süditalien entstandenen Josippon läßt sich nachweisen[2]). Bemerkenswert sind ferner die Erzählungen mit Anklängen an christlich-messianische Stellen, wie sich aus der Behandlung des besonders in christlichen Kreisen eingehend in messianischem Sinne gedeuteten Ps. 22 am Ende von Nr. 36 und in Nr. 37 (S. 162 b—163 a) ergibt[3]). Auch das ganze Kolorit von Nr. 36 mit den ausführlichen Erörterungen über die messianische Zeit läßt uns an Einflüsse denken, wie sie auf die Juden gerade in dieser Gegend zu der genannten Zeit einwirken mußten[4]). Wenn sonst auch in der alten agadischen Literatur diesem Problem eine große Beachtung zuteil wird, so findet sich indessen nirgends eine Ausspinnung des Gedankens von den Leiden des Messias selbst, wie sie an den genannten Stellen und beispielsweise uns auch in dem Ausspruch von dem מלך המשיח in Nr. 31 (S. 146b) entgegentritt[5]), wo wir lesen: אלו אמרו רבותינו אין סוף לומר מה ייסורים מתייסר בכל דור ודור לפי עונות הדור[6]). Diesen Erwägungen gegenüber, die schon von Asarja

[1]) Vgl. RÉJ. XXIV, S. 281—285 u. XXXII, S. 279—282.

[2]) a. a. O. XXXIII, S. 41 fgg.; vgl. auch Monatsschrift XLI, S. 604 fgg.

[3]) Vgl. דדויד III, S. 283 fgg.

[4]) Vgl. Lévi in RÉJ. XXIV, S. 280—282. Die Bemerkung von Zunz a. a. O., S. 256, Anm. c, daß dieses Stück der Kinnah Kalirs אז במלאת ספק zugrunde liege, was auch Friedmann a. a. O., Anm. 82 annimmt, beruht wohl auf einem Irrtum, da, abgesehen von dem Eingang, der Inhalt ein vollständig verschiedener ist.

[5]) Vgl. auch Lévi a. a. O., S. 284, Anm. 3.

[6]) Vgl. RÉJ. XXXII, S. 281.

de Rossi und Nachman Krochmal geltend gemacht wurden, können die von Friedmann[1]) und Weiß[2]) geäußerten gegenteiligen Ansichten, daß die in den nichtjüdischen Schriften zum Ausdruck kommenden Gedanken von dem leidenden Messias jüdischen Quellen entlehnt sind, nicht als stichhaltig angesehen werden. Gerade die zuletzt erwähnte Stelle, für die Weiß eine Parallele, resp. Quelle, im Midrasch Schocher Tob zu Ps. 2, 9 nachweisen will[3]), zeigt eine ganz andere und für den Redactor der Pesikta Rabbati typische Umgestaltung des dort behandelten Gedankens, wo die Leiden in der dem Auftreten des Messias vorangehenden Zeit geschildert werden, während hier von denen des Messias selbst gesprochen wird. Alle diese auf eine Rezeption fremder Einflüsse hinweisenden Momente verstärken noch die Annahme, daß die viel besprochene Erwähnung der בני בארי, sowie der Einwohner der benachbarten Städte, in Nr. 28 (S. 135 b) sich tatsächlich auf die Orte Bari, Tarent und Otranto bezieht, in denen sich eben schon seit der Zerstörung des zweiten Tempels eine bedeutende Niederlassung von Juden befunden hat, und die auch in der Achimaazchronik eine große Rolle spielen[4]). Hierzu kommen noch die guten Beziehungen, die noch bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts hinein zwischen Juden und Christen in diesem Lande bestanden, und wovon der Verkehr Sabbatai Donnolo's mit dem Abt von Grotta Ferrata, dem heiligen Nilos, ein Beispiel ist.

[1]) Pesikta rabb., S. 164—165, Anm. 18.

[2]) Vgl. דדויד III, S. 287.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 278 und dazu Midrasch Tehilim, ed. Buber, S. 28.

[4]) Vgl. hierzu Lévi in RÉJ. XXXII, S. 278 fgg., Bacher RÉJ. XXXIII, S. 39 fgg. u. Monatsschrift 1897, S. 601 fgg., gegen Krauß ebendort S. 554 fgg.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

פירוש המשנה לרבינו משה בן מימון זצ"ל מסכת מכות ומסכת שבועות מועתק העתקה עברית חדשה מפי נופו הערבי ומוקף הערות רבות לבדוק בדברי רבינו לברר וללבנם הועתק והובדק בידי מנחם ברבי אליעזר זיל נאטטליעב.

Mose ben Maimuns Kommentar zur Mischnah, Traktat Makkoth und Traktat Schebuoth, in neuer hebräischer Übersetzung aus dem arabischen Urtext mit prüfenden und erläuternden Anmerkungen von Manuel (Manni) Gottlieb, Stiftsgelehrter, Hannover 1909. 74 S., 8.

Von demselben Verfasser erschien im Jahre 1906 eine hebräische Übersetzung von Maimonides' Kommentar zum Traktate Sanhedrin, die ich in dieser Monatsschrift (Jahrg. 1910, S. 333—336) rezensiert habe. Ich habe dort auch mitgeteilt, daß Herr Gottlieb in seiner Einleitung zu Sanhedrin versprochen hat, den Mischnahkommentar des Maimonides zur ganzen Ordnung Nesikin neu zu übersetzen. Daß er Wort hält, zeigt uns die vorliegende Arbeit. In dem kurzen Vorworte zu derselben weist Gottlieb auf seine Einleitung zu Sanhedrin hin, die eigentlich als Einleitung für das ganze Werk gedacht wurde, und aus welcher ich in der genannten Besprechung das Wichtigste angeführt habe. Auch diese Arbeit liegt ausschließlich in hebräischer Sprache vor. Als arabischer Text diente dem Verfasser Maimonides' Kommentar zum Traktate Makkoth, ed. Barth (Berlin 1880), und eine Handschrift der königl. Bibliothek zu Berlin (Ms. or. S. 569). Nachträglich (auf der letzten Seite der Übersetzung) bemerkt der Verfasser, daß er während des Druckes der vorliegenden Schrift Gelegenheit hatte, die Berliner Handschrift (Ms. or. S. 567), welche die alte hebr. Übersetzung des Kommentars zu Moëd, Naschim und Nesikin enthält, zu vergleichen. Die Handschriften bezeichnet er mtt ג, ב, א. In einer Anmerkung zum Vorworte zeigt uns Gottlieb an, daß ein weiterer Teil der versprochenen Übersetzung (Edujoth und Aboda sara) bereits druckfertig vorliegt.

Im allgemeinen kann über die vorliegende Arbeit dasselbe beifällige Urteil abgegeben werden, wie über die vorangegangene. Hier wie dort hat uns Gottlieb eine sorgfältig ausgearbeitete, dem talmumudischen Idiom entsprechende Übersetzung geboten, für die ihm sicherlich alle dankbar sein werden, die sich für den Talmud und dessen Kommentare wahrhaft interessieren. Hier wie dort beobachten

wir dieselbe Vertiefung in die Halacha, dieselbe Gründlichkeit und rabbinische Belesenheit des Verfassers. Kurz, wenn man die Anmerkungen Gottliebs liest, empfängt man den Eindruck, die Schrift eines unserer »Großen« vor sich zu haben. Nun hat, wie oben kurz erwähnt wurde, Professor Jakob Barth in Berlin bereits im Jahre 1880 den arabischen Text des Maimonides-Kommentars zu Makkoth ediert und die alte hebräische Übersetzung nach dem arab. Manuskript verbessert. Es läßt sich demnach fragen, ob denn Gottliebs Übersetzung des Kommentars zu Makkoth noch irgend einen Nutzen habe. Tatsächlich ist Barths Edition, die — nebenbei bemerkt — die erste des Maimunischen Mischnahkommentars im Urtexte war, so exakt, daß sie wirklich allen, die auf diesem Gebiete arbeiten, als Muster dienen kann. Allein Barth berichtigte bloß die offenkundigen Fehler der Übersetzung nach dem arab. Original und ließ die alte Übersetzung mit ihren sonstigen Unebenheiten weiter bestehen. Dagegen bietet uns Gottlieb eine gänzlich neue Übersetzung, die allen Anforderungen gerecht werden will. Ferner hat Barth seine Edition mit bloß kurzen — allerdings bündigen — Fußnoten versehen, während Gottliebs Anmerkungen nicht minder gründlich, aber bei weitem zahlreicher und ausführlicher sind.

Den Vorzug der Gottlieb'schen Übersetzung vor der Ibn Jakubs habe ich bereits in meiner oben genannten Besprechung durch mehrere Beispiele darzutun versucht. Ich erachte es daher für richtig, auch hier einige Stellen anzuführen, die meine Annahme durchaus bestätigen. Allerdings kann ich diese hauptsächlich dem Kommentar zu Makkoth entnehmen, dessen arab. Text (ed. Barth) mir vorliegt, während ich den arab. Text des Kommentars zu Schebuoth nicht besitze. Herr Gottlieb hat nämlich auch hier den arab. Text nicht abgedruckt, sondern bloß hin und wieder arabische Ausdrücke oder Sätze in Fußnoten angegeben. — Makkoth, Abschn. 2, Hal. 1, arab.: מעגל במעגלה ימלס באלממלסה̈ וה׳ חגר יתכ̇ד̇הא ענדנא ידלסון בהא אלצרוח אלו אן תברק ותלמע (od. אלסטוח); Ibn Jakub: המעגל במעגלה היא אבן חלקה שהבנאין אצלנו מחליקין וממשמשין בו השטחים עד שמבהיקין; Gottlieb: המעגל במעגילה המחליק בכלי עשוי להחליק והיא אבן שמשתמשין בו הבנאין במקומותינו לחוף בה פני הכתלים עד שהם מבריקין ומצהירין; das. 3, 1 (Barth S. 18, Gottlieb S. 13) arab.; ומן הד̇א אלקסם איצ̇א אן יאתי לאו ואחד יעם תרי תלתא איסורי; I. J.: ומזה החלק גם כן שיבא לאו אחד יכלול שנים שלשה איסורין; G.: ומן החלק הזה עוד כשבא בתורה לאו אחד כונס תרי תלתא איסורי; das. 3, 11, arab.: פלא נצ̇רב ארבעין ונתרך הד̇ה אלג̇לדה̈ אלואחדה̈ אסתט̇הארא כמא יבין אן אלאכ̇ד̇ באלחוטה̈ פי תקליל אלצ̇רב לאדם; I. J.: לא נכה ארבעים ונניח הכאה זו דרך שמירה כמו שבאר שהשמירה במיעוט הכאה ראוי; G.: לא נכנו הארבעים אלא נשאר אותה רצועה האחת דרך נזהרין כדשמעינן להו (הי״ב)

שראוי לנהוג מנהג שימור מתוך המעשת ההבאות; Schebuoth 4, 5, arab. לי עגרכם שהאדה; I. J.: יש לי אצלכם עדות; G.: אתם עדי; das. 5, 4, arab.: שי מחדוד מעלום; I. J.: דבר קצוב וידוע; G.: מידי דקיק וידיע. — Hier läßt Gottlieb bloß das talmudische Zitat folgen, welches Maimonides arabisch zitierte — das. 6, 2, arab.: חתי לא יכון מינו יסקט ענה כדי שלא תהא, G.: לסי שלא יהיה מנו נורע מסנו שום חיוב, I. J.: לזום מא מינו מוציאתו מידי חיובו כלום. — Dagegen halte ich Ibn Jakubs בשום ענים für das arab. בונה (Makkoth 3, 17) und אי אפשר für לא בד (das.) für richtiger als Gottliebs בכלום דרך, resp. לא דייהו, weil jene gewöhnlicher und durchaus verständlicher sind.

Die zu Makkoth 1, 6 (Anm. 14) von G. vorgeschlagene Emendation des arab. Textes nach der hebr. Übersetzung: אלחכמא ישהדון statt אלחכאם ישתדון (= החכמים מעידים) (= יש כח ביד הדיינים, nach Barth), die scheinbar einen besseren Sinn gibt, ist mit E. unrichtig, weil es nicht anzunehmen ist, daß beide arabische Handschriften, die Barth benutzte, gerade an dieser Stelle fehlerhaft seien und beide noch obendrein dieselben Fehler haben, während die sonst fehlerhafte hebr. Übersetzung hier die richtige Lesart bewahrt habe. Ich glaube, daß Maimonides mit diesen Worten den Satz der Mischna עד שינמר הדין erklären will und meint, obgleich der Verurteilte nicht hingerichtet worden ist, war er doch ein Mann des Todes, da die Richter durch die Aussage der — später überführten — Zeugen, die gesetzliche Kraft erhalten hatten, das Todesurteil zu fällen und auch auszuführen. Darnach hätte Barth (a. a. O. S. 8, Anm. 1) Recht, der die Lesart der hebr. Übersetzung verwirft und den arab. Text wie folgt wiedergibt: אבל יש כח ביד הדיינים בכל זה במה שהסכימו עליו. Es wäre doch richtig gewesen, wenn Herr Gottlieb auch diese Stelle in der nachträglich von ihm benutzten hebräischen Handschrift (כ״י נ׳) verglichen und uns das Resultat angegeben hätte.

Ein besonders großes Verdienst hat sich Gottlieb durch die Übersetzung des Kommentars zu Schebuoth erworben, dessen arabischer Text bis jetzt noch nicht ediert worden ist. Hier zeigt uns Gottlieb in den Anmerkungen die zahlreichen Fehler der alten Übersetzung und bietet uns an ihrer Stelle eine richtige und klare Übertragung des arabischen Textes. Herr Gottlieb hat auch — was ich in der vorhergehenden Besprechung hervorzuheben vergessen habe — den Mischnatext sorgfältig geprüft, indem er auf die Varianten in der Handschrift hinwies und verschiedene Lesarten in den beiden Talmuden zur Vergleichung heranzog. Eine wichtige Variante, die Gottlieb übersehen hat, möge hier ergänzt werden, nämlich in Mischna 4, 13, wo die Handschrift יכנו . . . יכהו (für יכך . . . יכך der Ausgaben) hat.

Zum Schluß kann ich nicht umhin, einige Worte zur Rechtferti-

gung Ibn Jakubs hinzuzufügen. Ich habe schon vorher und vorwiegend bei der Lektüre der vorliegenden Arbeit die Beobachtung gemacht, daß die meisten Fehler der alten hebr. Übersetzung des Maimonides-Kommentars auf das Konto der Abschreiber zu setzen sind. Ferner ist in Erwägung zu ziehen, daß die alten Übersetzungen doch die ersten waren, und die ersten Übersetzer es doch am schwierigsten haben. So hatte es Gottlieb viel leichter, den arab. Text zu übersetzen, indem ihm die Übersetzung Ibn Jakubs vorgelegen hat.

Stockholm. M. Fried.

(Schluß.)

Zu Ginzbergs Geonica II habe ich im Einzelnen noch Folgendes zu bemerken:

S. 306, 307. Die ganze Diskussion über die Wendungen מתני׳ מני בית שמאי היא und מתני יחידאה היא ist überflüssig und zum Teil unbegreiflich, da diese Wendungen in der Tat im Talmud vorkommen. מתניתין יחידאה היא kenne ich aus vier Stellen: Sabbath 140a, Sukkah 19b, Bezah 31a und Baba Bathra 79b. מתניתין מני בית שמאי היא ist mir zwar aus dem Babli nicht bekannt, aber Jeruschalmi Erubin III, 1 (20d 44) inbezug auf diese Mischnah heißt es: מתני׳ דבית שמאי[1]). Wenn der Gaon diese Stelle meint, so hätten wir hier einen unwiderleglichen Beweis dafür, daß Amram den Jer. gekannt, und zwar gründlich gekannt hat. [Vgl. Beza 12b oben: ואתי׳ל משנה בי״ש היא.]

S. 306, Anm. Vgl. zu מסוים Jer. Schekalim 46b 18—28 und Challah 60b unt.

S. 307, Anm. 2. Auch Hal. gedoloth, ed. Berlin, S. 633. Hal. ged. verstehen unter ספרי auch Gen. r. — Sifre für Mechiltha vgl. Resp. der Gaonim ed. Harkavy S. 107 und Hoffmann, Mechilta, Einleitung S. V[2]).

S. 308. »the Seder ha-Mischnah, which is the designation commonly (?) used for the first part of the Seder-Tannaim we-Amoraim«. Mir ist diese Bezeichnung nicht bekannt.

S. 309, N. 4 und N. 7. סם חיים 15b, 15c.

S. 310, N. 12. סם חיים 14d.

S. 311 unt. תמים דעים N. 224 und Ascheri, Halachoth ketannoth, ציצית N. 17: R. Hai. Dagegen המכריע N. 88: Natronai.

S. 313, N. 22. Dieses Responsum etwas ausführlicher in Ma'asse ha-Geonim S. 9.

S. 313, N. 29. Die Ausführung gehört zu Responsum 30.

---

[1]) Weitere Belege aus Jeruschalmi sind mir jetzt nicht bekannt; diese Wendung scheint aber im Jer. öfter vorzukommen, da der Kompilator des »Jeruschalmi« Chullin sie kennt. Vgl. 43a.

[2]) Es findet sich auch umgekehrt Mechiltha für Sifre, vgl. Saadyana, S. 79: מכלה וידבר ואלה הדברים, ist wohl nichts anderes als unser Sifre. Vgl. dagegen Poznanski, Schechters Saadyana, S. 28, N. 26. — Dieselbe Bezeichnung wie bei R. Amram, auch bei R. Gerschom und R. Samuel ben Meir zu Baba bathra 124b.

S. 315 unt. Daß Maimonides ספר תורה X, 6 ערום in Megillah 32a auf האוחז oder הגולל bezieht, und nicht vielmehr, wie Raschi, auf die Thorarolle selbst, ist sehr fraglich. In dem Satze ולא יאחז את ספר תורה כשהוא ערום kann כשהוא mindestens ebensogut auf das unmittelbar vorhergehende ספר תורה bezogen werden wie auf כשהוא אדם. ערום ist der Gegensatz zu . . . אף על פי שהוא כרוך בטטפחות in der vorhergehenden Halacha. Bezöge sich ערום auf אדם, so hätten beide Halachas vereinigt werden müssen, besonders da אדם ערום und בית המרחץ zu einander gehören: לא יאחז אדם את ספר תורה כשהוא ערום ולא יכנס בו לבית המרחץ.

S. 323, Z. 19 und Anm. 11. Auch Sa'adia liest: כנצולה זו שאין בה דגן. Vgl. Sa'adias Kommentar zu Berachoth, ed. Wertheimer, 3a und Note.

S. 329, Anm. 5. Auch Makkoth 13a, Temurah 13a.

S. 337, Anm. 4. Ein ähnlicher Text in Hal. ged., ed. Berlin, 120: ונטל(ט)לי . . . דילמא.

S. 350 unt. שמים in dem Sche'elthotfragment S. 373, Z. 7 gehört nicht zur Einführung, sondern zum Zitat: . . . שמים מספרים. Daß mit וסדרי ein in Sedarim eingeteilter Midrasch Tehillim gemeint ist, ist sehr unwahrscheinlich, da R. Acha sonst nie seine Quellen namentlich anführt. וסדרי ist nicht Namen, sondern וסָדְרִי, sie ord. neten, trugen in der Ordnung vor. Vgl. Erubin 21b מסדר אגדתא. Gemeint kann auch sein die Stelle Lev. r. V Ende. — R. Nissim ist nicht der erste, welcher Midr. Ps. benützt hat, dies tat schon R. Amram[1]).

S. 377, Anm. 3 und 388, Anm. 7. Über ו für Kamez vgl. Aptowitzer, Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur I (Prolegomena) S. 35. — מור = מר in Hal. pesukoth, ed. Schlossberg, S. 83, 121, תורתן של ראשונים II, S. 7 unt., Buch der Frommen, ed. Berlin, und Ma'asse ha-Geonim[2]). Vgl. auch Anm. 73 zu Ma'asse ha-Geonim Seite 11.

S. 424 zu S. 167 N. 1. Vgl. auch Epstein in ha-Choker I, S. 187f.

Nachtrag:

S. 4, Anm. 12. Or Sarua I 47b, N. 137 liest auch in der Stelle n Berachoth wie der Gaon.

S. 21, Anm. 1. Nach G.s Emendation gibt die Stelle keinen rechten Sinn. Die richtige Erklärung dieser Stelle bei Poznanski,

---

[1]) Vgl. A. Marx, Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram, I, S. 8, Anm. 31.

[2]) Vgl. das Verzeichnis S. XIX. Hinzuzufügen ist: S. 13, 68.

Studien zur gaonäischen Epoche, S. 61 f. und bei G. selbst in Geonica I, S. 8 im Text.

S. 39, Z. 16. Die Quelle: Sabim V, 11.

S. 52, Z. 25. Eppenstein, Monatsschrift 1908, S. 618, Anm. 1, meint, daß mit ודברים הללו das Fragment eines andern Responsums beginnt. Notwendig ist diese Annahme nicht.

S. 53, Z. 2. והיה מאסיר את עצמו לשמים erklärt G. מאסיר als die aramäische Form für מוסר. Mir scheint eine aramäische Form in einem hebr. Satz in einer hebr. Stelle unwahrscheinlich. מאסיר ist vielmehr als Hifil von hebr. אסר zu fassen. Für die Wendung מאסיר את עצמו vgl. Seder Eliah, Kap. 27, ed. Friedmann, S. 138 oben: אין אסירים אלא תלמידי חכמים שמוסרין עצמן למקרא ולמשנה (Ps. 68, 7), wo die Deutung von אסירים die LA. שמאסרין oder שמאַסְרין fordert[1]).

S. 56, Z. 1 משקין. Diese Bezeichnung des Traktats Moëd Katon noch Geonica II S. 58, 62, 68, 69. So auch Aruch, Salomo ben ha-Jathom und המכריע N. 28, ed. Livorno 1779, 17a[2]). So auch Mischnah, ed. Lowe, Yerushalmi Fragments, ed. Ginzberg, S. 85, Z. 11[3]). — Das. und S. 69 שוטה für סוטה. So auch ms. Halberstamm 336[4]).

S. 57. מצעא für בבא מציעא auch SS 60, 61, 64, 68, 69 (מיצעא). So auch Salomo ben ha-Jathom oft[5]).

S. 68, Anm. 2. Lies: Moëd Katon 18b.

S. 72. Das Responsum ist sehr wahrscheinlich nach Palästina gerichtet gewesen. Dies vermutet auch Eppenstein, Monatsschrift 1908, S. 619 auf Grund »verschiedener Anzeichen«, die ich jedoch nicht kenne. Aber der vom Gaon in so heftiger Weise getadelte Brauch, die Mitgift der Braut in einem die wirkliche Leistung übersteigenden Betrag einzuschreiben, ist aus den alten palästinischen Quellen: Mischnah, Toseftha und Jeruschalmi bekannt[6]). Desto auffallender ist es, daß der Gaon keine Kenntnis davon hat und die Überschätzung der Mitgift als נזל und נגיבת דעת bezeichnet. Dagegen wird שערי צדק 56b unten im Sinne des Talmuds entschieden. Da der

[1]) Jalkut Ps. § 795: ... שמיסרין עצמן במקרא deutet אסירים von r. יסר.

[2]) Die aus »Maschkin« angeführte Stelle kommt in Moëd Katon nicht vor, sondern Sabbath 136a.

[3]) Vgl. jetzt auch Chajes, Salomo ben ha-Jathom's Kommentar zu Maškin (ed. Mekize Nirdamim, Berlin 1909) S. VII, Anm. 4 und S. VIII, Anm. 2. [Vgl. weiter unt. S. 382.]

[4]) Vgl. JQR. XIV, S. 175.

[5]) Vgl. Chajes, a. a. O. S. XXXI.

[6]) Kethubboth VI, 3, Toseftha das. VI 5—6, Jer. das. 30c—30d. Vgl. auch Mischneh Torah אישות VIII, 11 und לחם משנה z. St.

Gaon in uns. Fragment bezeugt, daß der fragliche Brauch von dem in allen מקומות ישראל abweicht, so muß man annehmen, daß das Responsum in שערי צדק ebenfalls nach Palästina gerichtet war, oder daß der Brauch selbst später auch in Babylonien oder in einem andern, unter palästinischem Einfluß stehenden Lande heimisch wurde.

S. 75, Anm. 2. Vgl. Poznanski, Schechters Saadyana, S. 17, N. 2.

S. 80, N. 2 Ende. Bei R. Chananel in Resp. der Gaonim, ed. Lyck (N. 113, S. 34) kommt diese Erklärung nicht vor, sondern bloß die zweite des Aruch s. v. טרף. Dagegen heißt es in Saadjas Komm. zu Berachoth מזיקין בעידנא דהוו. Vgl. auch Wertheimer z. St.

S. 90, N. 4. Soferim X 8; der richtige Text in Or Sarua I N. 95.

S. 91, Z. 21 הו לכן. Gewiß הו לכך oder הולכך, vgl. oben S. 368 zu S. 26, Note 3.

S. 96, N. 19. נשיא für Resch Gelutha Geonica II, S. 83, Z. 7; Resp. der Gaonim, ed. Harkavy, S. 389.

S. 106, Anm. 2. הם הכין in der Bedeutung נמי: Fragment in ha-Kedem II, S. 87, regelmäßig in המכריע[1]).

S. 110 מקדש שמו ברבים. Über diese Benediktion vgl. Ratner, Ahawath Zion, Berachoth S. 200 und Aptowitzer in Monatsschrift 1908, S. 313. Im Jeruschalmi bei Rabiah 44b lautet der Schluß: בא"י מקדש את שמך ברבים. Der Ursprung dieses Gebetes ist also nicht so jung, wenn auch die Form, in der wir es besitzen, auf Seder Eliah zurückgeht[2]). — Die Frage, warum die Benediktion über den Tallith fehlt, in Rabiah 44a, wo auch dieselbe Antwort, die G. gibt.

S. 113, N. 17. »Until now the custom (of using Mazzoth for עירובי חצרות) could not be traced beyond the thirteenth century«. Thirteenth ist wohl Verschreibung für »twelfth«, da G. selbst in der Note auf die Polemik gegen diesen Brauch in Jehuda Hadassis Eschkol ha-Kofer, verfaßt 1149, verweist. Wir wissen aber aus andern Quellen, daß dieser Brauch schon zur Zeit R. Jehudais verbreitet war. Vgl. תורתן של ראשונים I, S. 14, Sefer ha-Ittim S. 105. Vgl. noch Pardes N 108, Machsor Vitry S. 249, N. 283.

S. 120, Z. 13 יהי שמו הגדול. Über die hebr. Form vgl. Friedmann, Einleitung zu Seder Eliah, S. 79. Vgl. Or Sarua I, N. 582.

S. 151, N. 503. Das Responsum auch in Ma'asse ha-Geonim S. 75, N. 85.

---

[1]) Vgl. NN. 28, 34 (26a, 26c), 35, 37, 41, 43, 46, 54, 59, 60, 61, 70 74, 82.

[2]) Vgl. oben 1910, S. 274 zu Machkim, S. 7, Anm. 4. Vgl. Schibbole ha-Leket S. 6.

S. 190, N. 9—10. דתנן für דתניא. In dem erwähnten Fragment in ha-Kedem II wird Toseftha Kelim 2 II, 7 mit דתנן angeführt[1]). — Das. עיכפת für איכפת auch Geonica II, S. 266, Z. 24 und ha-Kedem II, S. 84, 85.

S. 195 unt. ישראל מותר לו לדוש בשור ובחמור התיר נמור שאין מצוה אלא על החרישה. Diese Entscheidung des Gaons ist, wie Ginzberg S. 187f. hervorhebt, sehr auffallend, da nach der Halacha auch andere Arbeiten mit ungleichartigen Tieren verboten sind. Jedoch ist der Standpunkt des Gaons nicht ganz neu. Ich finde denselben auch bei Pseudo-Jonathan, der Deut. 22, 10 לא תחרש בשור ובחמור folgendermaßen übersetzt: לא תהוון רדיין בתורא ובחמרא ובכל בריית בתרין זינין. Während also zu בשור ובחמור die halachische Ausdehnung des Verbotes auf alle ungleichartige Tiere hinzugefügt wird, fehlt die traditionelle Erweiterung des לא תחרש, etwa: ולא תהוון עבדין עיבידתא. Dies ist umso auffallender, als beide Halachas in den alten Quellen neben einander stehen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Jon. die Ausdehnung des Verbotes auf andere Arbeiten nicht anerkannt hat. [Vgl. weiter unt. S. 385.]

S. 211, Anm. 2. In einem Responsum R. Zemachs in המכריע N. 43 kommt das Wort אוזנקא mehrmals vor.

S. 278. In ha-Kedem III, S. 6 teilt D. Kahana einige Zeilen aus diesem Briefe mit, in denen einige abweichende Lesarten vorkommen: Zeile 6 וקדרה — K.: [וקניארה, Z. 7 עלי הכל — K.: עלי תבל, was besser paßt, ibid. וקיטורה — K.: וקטורה, Z. 11 ובקתדרה — K. besser וקתדרה. Vgl. noch Poznanski, אנשי קירואן S. 47.

S. 314, N. 34. Berachoth 42a liest Or Sarua I, 177b: אי אסי איתי, der Vater eines Amoräers namens רבה od. רבא, Baba mezia 14a, Schebuoth 34b und 37a, Keritoth 24a. R. Hai, תורתן של ראשונים II, S. 39, zählt unter den 38 Rabbah: רבה בר איתי דשבועות הפקדון וכמה מקומות רבה אותו (אותו רבה l.).

S. 338, Z. 7. מורע für מאורע. So Toseftha ms. Erfurt, Berachoth III, 10, 11, so auch Juda ben Barsillai im Jezirahkommentar[2]).

S. 341, N. XXXIII. Vgl. Pesachim 48b ריסתא und ככרות של בבל דבבל. Jer. Challah II 5 (58c unt.).

S. 352, Anm. 3. משקיעא in Hal. ged., ed. Berlin, S. 643 scheint in der Tat die Bedeutung »Fluß« zu haben, wie in den Sche'eltoth. Vgl. Tossafoth Berachoth 35a, R, Isak Sir Leon z. St., Tossafoth R. Ascher z. St. und Or Sarua I N. 326 Ende.

[1]) Erubin 27a richtig דתניא.

[2]) Vgl. Kaufmann zu S. 1, Z. 6.

S. 385, Anm. 3 אדן für אדם. Vgl. Kilajim VIII 5 und Kommentare z. St.

S. 21, N. 10—11. Vgl. Or Sarua I, N. 341 Ende und N. 678 Anf. (und II 25b unt.) Vgl. auch Jad Maleachi N. 193.

S. 55 (meine Bemerkung). Die Lesart רי משה ברי משולם wird auch von Or Sarua II 162a bestätigt.

S. 56, Z. 1. משקין auch Ittur I 32b, סם חיים 12c, Orch. Chajjim II 509, Kolbo 157b, 157c. Ein Werk חדושי משקין in קיבץ תשובות הרמבים ed. Lichtenberg 53a und 58b. — Das. שוטה Hal. ged., Berlin, S. 63, OS. I 160a, Sefer ha-Eschkol (vgl. Albecks מאמר מחוקקי יהודה S. 11).

S. 72. Vgl. das Responsum in Or Sarua I 640.

S. 106, Anm. 2. הם הכי Hal. Ged. Berlin S. 59 (ed. Warschau 16a: הכין), Ibn Gajath II S. 6.

S. 113, N. 18. Das Responsum R. Hais ist am Ende von חדושי הרין zu Sabbat, Warschau 1862, abgedruckt, aber ohne Autorname. Die Entscheidung R. Hais bei Alfasi Sabbath XXII, N. 543. Vgl. noch Hal. ged., ed. Warschau, 73b, ed. Berlin, S. 185. In חדושי הרין a. a. O. noch andere Responsen Hais.

S. 114 f. Das Responsum Natronais ist nun in drei verschiedenen Hauptrezensionen bekannt: I. Genisah und Schibbole ha-Leket N. 1; II. Seder Amram in Marx' Zusätzen S. 1 und 2; III. Rabiah S. 43 f. Die wichtigsten Differenzen sind folgende: 1. I zählt die Benediktionen über תפילין, die in II und III fehlen; 2. In I fehlt die Benediktion über Wein, die II und III haben; 3. I zählt drei Benediktionen nach שמע abends, während II und III המלך בכבודו nicht mitrechnen, da diese Benediktion nicht talmudisch ist. — Pardes N. 5, Machsor Vitry S. 1, Siddur Raschi N. 1, Manhig ed. Berlin 7a, Abudraham und andere folgen der Rezension II. Rezension III unterscheidet sich von I und II dadurch, daß sie auch die agadischen Begründungen der מאה ברכות enthält, die in II R. Amram zu gehören scheinen und in der Genisahrezension fehlen. Da Rabiah das Responsum Natronais nicht dem Seder Amram entnommen, wie noch besonders aus der Bemerkung S. 44a, Z. 8 hervorgeht, so ist die Ausführung Albecks in seinem כופר האשכול S. 7 f. unrichtig.

S. 115, Anm. 1. Die Lesart dieses Responsums ist sehr wichtig. Nicht nur deshalb, weil sie in keinem andern Text vorkommt, sondern besonders wegen ihrer Übereinstimmung mit dem Jeruschalmi, Berachoth IX, 1. Dies ist ein wichtiges Moment im Thema Gaonim und Jeruschalmi.

S. 195 unt. Daß der Gaon in bewußter Opposition zur Halacha entscheidet, ist ausgeschlossen; ebenso ist es undenkbar, daß ihm

sämtliche halachische Stellen, die דישה בשור וחמור verbieten, entgangen sind. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als die Entscheidung des Gaon auf einen Fall zu beziehen, in dem das Arbeiten mit ungleichartigen Tieren tatsächlich gestattet ist: wenn die Tiere nicht zusammengekoppelt sind. Vgl. Ascheri Hil. כלאים N. 5 und N. 7, Tur II N. 297 und Keßef Mischneh כלאים IX, 7. In den alten Quellen ist auch nur von קשירה die Rede. Vgl. außer den talmudischen Quellen Hal. ged., ed. Warschau, 30b oben, ed. Berlin, 642. Diese Einschränkung ist nach der gaonäischen Erklärung des Verbotes, Hal. pessukoth, ed. Müller, N. 10, auch sehr logisch. Wenn nun der Gaon hinzufügt: das Verbot betrifft nur הדישה, so will er damit nur eine Arbeit hervorheben, die ohne Zusammenkoppelung der Tiere nicht möglich ist. Vielleicht ist auch [ודכותה] חדישה zu lesen. — Ich will nur noch bemerken, daß auch Herr A. Epstein, dem ich diese Entscheidung des Gaon mitteilte, sofort an dreschen mit unzusammengebundenen Tieren dachte und auf Schenkels Bibellexikon verwies, wo das Dreschen mit frei nebeneinander trabenden Tieren erwähnt wird.

S. 219, N. 10. Die Erklärung von לגבל in Hal. ged., ed. Berlin, S. 36.

S. 264, N. 1. Ben Barsillai kennt zwei Responsen R. Hais über dieses Thema und macht, ס' העתים S. 39, auf den Widerspruch zwischen beiden aufmerksam. Auffallend ist die Auffassung R. Hais in רשב"א zu Berachoth 27b oben.

S. 265, N. 2, 3. Vgl. R. Chananel in RABN. N. 169. Seine Ausführung stimmt mit uns. Resp. überein.

S. 306. מתניתא יחידאה היא auch ms. München Moëd Katon 12b. מתניתא דבית שמאי היא Berachoth 23b oben. Zum Inhalt des Resp. vgl. Or Sarua I 218b. Vgl. noch Jebamoth 104a: דיחידאי קתני לה.

S. 329, Z. 9—16. Diese Stelle findet sich in Machsor Vitry S. 636 und 637 mit dem Wortlaut unseres Responsums. Es war also auch dem Verfasser des MV. bekannt. Der Satz in MV. 636 letzte Zeile lautet: דקאמרי' מתני' ב"ש היא לאפוקי מן הילכתא בההיא דהעושה ציצית, er erklärt sich daraus, daß er aus der vorhergehenden Ausführung uns. Responsums mitzitiert wurde. Zu beachten ist die Anführung: דקאמרי'.

S. 332, Z. 2—3. Vgl. 334, Z. 13—14. Die Stelle in סם חיים 14d unt. aus dem Responsum R. Amrams, dort der richtige Text ומשולשת. — Das. N. VII. סם חיים 15b.

S. 420. Die Stelle Zeror ha-Mor 97c ist nicht in »a geonic writing« zu suchen, sie ist nichts anderes als die Mischnah Negaim XIII 12 mit dem Komm. des R. Simson.

S. 423. Der Ausdruck רחיצת ידים ist auch sonst bekannt. Vgl. הלכות ידים des RABD. in Schönblums שלשה ספרים 48b, 49a; השגות zu Mischneh Torah VI 2; Tur I N. 181; Orchoth Chajjim I 2c Anf.; Agur N. 235; Schitta mek. Berachoth 53b v. כשם. — Wenn G. aus dem Vorkommen des Ausdruckes רחיצת ידים im Seder Eliah auf die Entstehung dieses Midraschwerkes in gaonäischer Zeit schließt, so hat er übersehen, daß dieser Terminus in der Mischnah vorkommt, und aus ihr im Talmud: Challah I, 9, Bikkurim II, 1 und Erubin I, 9. Chagigah 18a, Jebamoth 73a und B. Mezia 52a. Vgl. Erubin 17b.

[S. 101, Z. 1—3 (meine Bemerkung oben S. 370 f.). Die aus קרבן נתנאל mitgeteilte Ansicht gehört dem Verfasser des דרישה, zu Tur III, Nr. 235, und wird von קינ bekämpft. Die סברה des Gaons kennen: R. Chananel und Alfassi. Vgl. Ibn Gajath I, 34, Ittur II, 42b, Maor zu Rosch ha-Schana 27a, Schibbole ha-Leket Nr. 293, Alfassi Gittin VIII, Nr. 549.]

Wien. V. Aptowitzer.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die neuen Papyrusfunde in Elephantine.

Von S. Jampel.

1. Einleitende Bemerkungen.

Die jüdischen Inschriftenfunde, welche in den letzten Jahren in Oberägypten gemacht wurden, repräsentieren zweifellos eine archäologische Entdeckung ersten Ranges. Sämtliche bisherigen Inschriftenfunde, so groß ihr Gewinn für die israelitische Religionsgeschichte auch sein mag, werden von dieser Entdeckung aufgewogen. Hauptsächlich deswegen, weil dies die ersten Urkunden sind, welche von Juden biblischer Zeit stammen, während alle bisherigen Funde andern Völkern gehören und nur indirekt für die Bibelwissenschaft von Interesse sind. Ferner hat man es hier nicht mit für die Zukunft berechneten subjektiven Zeichnungen eines Historienschreibers zu tun, sondern mit privaten Notizen, Aufzeichnungen, Korrespondenzen u. dgl., die lediglich für ihre Gegenwart bestimmt waren und uns daher einen umso klareren Einblick in die wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse des biblischen Israel gewähren.

Das vor wenigen Jahren veröffentlichte Familienarchiv aus Assuan, sowie die von der preußischen Akad. d. Wissensch. veröffentlichten Urkunden der Judengemeinde zu Elephantine haben wir damals in der Monatsschrift[1]) behandelt. Hier soll nun die neueste Publikation der Generalverwaltung der königl. Museen in Berlin, welche von Ed. Sachau entziffert, transkribiert, übersetzt und mit feinsinnigen Erläuterungen versehen worden ist, besprochen und durch einige Bemerkungen ergänzt werden.

[1]) Jahrg. 51, S. 617 ff.

Was vorerst die uns schon seit mehr als 2 Jahren bekannte Judengemeinde der oberägyptischen Nilinsel Elephantine betrifft, so ist ihr früher bezweifelter militärischer Charakter dank der neuesten Veröffentlichung gesichert; da sie in allen amtlichen Schriftstücken als חילא יהודיא »die judäische Militärkolonie« bezeichnet wird. Es waren jedoch, wie aus den Urkunden unzweideutig hervorgeht, keine in einer Garnison internierte Soldaten, sondern ganz einfache Bauern und Städter, die von der persischen Regierung, welche von der Mitte des 6. bis zum Anfang des 4. vorchr. Jahrhunderts über Ägypten herrschte, mit Boden und Besitz beschenkt worden waren, wofür sie im Kriegsfalle zur Leistung von Söldnerdiensten verpflichtet waren. Ja, der ihnen von der Regierung zugewiesene Landbesitz hatte nicht einmal den Charakter eines Pachtgutes, sondern ist in ihr freies unbeschränktes Eigentum übergangen. Es war dies im Grunde nichts anderes, als eine Besiedelung der Städte, besonders der der Grenzgebiete mit einem fremden, regierungsfreundlichen Element, das die Herrschaft der Perser dem äußern wie dem innern Feinde gegenüber verteidigen sollte. Dadurch erklärt es sich, daß auch Frauen solchen Landbesitz von der Regierung zugewiesen erhielten. Folgende Inschrift möge das Gesagte illustrieren.

„ביום 2 לירח אפפ שנת 27 לדריהוש מלכא אמרת סלואה ברת קנוה ויתימה אחתה ליהההאור ברת שלומם אנחנן יהבן לכי פלג מנתא זי יהבו לן מן מלכא ורוך רב חילא חלק פלג מנתא זי מטתכי עם נאהכת וחד יום אחרן לא נכל נגרכי במנתא זכי וכו'."

»Am 2. Tage des Monats Epifi im Jahre 27 des Königs Darius hat Seluah, Tochter des Kenajah und Jethoma ihre Schwester gesprochen zu Jahoor, der Tochter des Schelomim. Wir haben dir gegeben die Hälfte des Loses, welches uns die Richter des Königs und Rwk, der Heeresoberst, gegeben haben, als Tausch gegen die Hälfte des Loses, das dir und der Nehebeth zugekommen ist. An keinem

künftigen Tage sollen wir berechtigt sein, dein Anrecht auf dies dein Los vor Gericht anzufechten.«

Diese Tauschurkunde, die hier als ein Beispiel von vielen, ihrer Kürze wegen mitgeteilt ist, erregt aber auch noch anderweitig großes Interesse, da sie uns in ganz auffälliger Weise die unabhängige Stellung der Frau klar vor Augen führt.

Auch in unzähligen andern jüdischen Urkunden aus Elephantine und Assuan erscheint die Frau vollkommen gleichberechtigt mit dem Manne. »Sie verfügt über ihr Eigentum, sei es liegendes, sei es bewegliches, sie ist eine selbständige Person, schließt Verträge ab, erscheint selbst vor Gericht und hat auch im Eherecht und ehelichen Güterrecht die vollkommene Stellung einer geschäftsfähigen Person.« In der Kultussteuer-Liste der elephantinischen Judengemeinde ist fast ein drittel Frauennamen, ja sogar an der Spitze steht eine weibliche Person. Besonders bezeichnend für die hohe Stellung der Frau ist folgende Schenkungsurkunde der Eheleute Hosejah und Jehochan an ihre Kinder, in welcher die Frau, trotz Anwesenheit ihres Mannes, das Wort führt. (Vergl. Pap. 34) ולשלוא . . . ברתה כזי נכסיה וכספא זי כתיבן בספרא זנה ברחמן יהבת לכם כעין צבית אהנצל הם הן תאמר בזאת חיבה הי לא ישתמע לה כתב מעוזיה בר נתן בר ענניה ספרה זנה כפם הושעיה ויהוחן ושהדיא בנו שהד חרמנתן בר בתאלנתן בר צחא שהד הנו בר פנוליה שהד יאוש בר אזניה בר בתאלנתן בר יונתן". . . . und der Saluah, ihrer Tochter: da ich die Schätze und das Geld, was in dieser Urkunde gezeichnet ist, Euch aus Liebe gegeben habe, so habe ich jetzt den Willen, sie zurückzufordern: Wenn sie also spricht ist sie schuldig, nicht soll ihr Gehör gegeben werden. Geschrieben hat Ma-usjah bar Natan bar Ananjah diese Urkunde nach dem Diktat von Hosajah und Jehochan. Zeugen des Inhaltes sind חרמנתן Sohn des בתאלנתן« usw.

Wenn die Behandlung der Frau in der ganzen Kulturgeschichte mit Recht als der zuverlässigste Maßstab für

die Zivilisation eines Volkes gilt, so muß diese Hochschätzung der Frau in den oberägyptischen Judenkolonien, die sich von der degradierenden Stellung des Weibes bei den alten Griechen, Römern und Germanen so glänzend abhebt, ein rühmliches Zeugnis für die Stellung der Frau im ganzen biblischen Israel abgeben. Denn eine solche in der psychischen Anlage eines Volkes begründete und das ganze ethische Leben umfassende Anschauung ändert sich nicht mit der Mode des Tages. Die Monogamie wird in all den jüdischen Urkunden Oberägyptens als selbstverständlich vorausgesetzt.

Folgende Darlehensurkunde, die ebenfalls von einer Frau stammt, und die auch noch den Vorzug hat, nicht nur vollständig erhalten zu sein, sondern die auch in ursprünglicher Weise gefaltet, durch Bindfaden und Siegel verschlossen und mit äußerer Aufschrift, wie mit Emblemen auf dem Siegel aufgefunden wurde, (vergl. das im b. Bababathra 160a über נט מקושר, Mitgeteilte) verdient allgemein bekannt zu werden.

בישנת 7 לכסלו הוא יום 5 לירח תחות שנת 9 ארתחשסש מלכא
אמרת יהיחן ברת משלך נשן זי יב ברתא למשלם בר זכור יהודי זי ביב
ברתא לאמר יהבת לי זפת כסף שקלן 4 הוא ארבעה באבני מלכא
במרביתה ירבה עלי כסף חלרן 2 לתקל 1 לירח 1 הוה כסף חלרן 8 לירח
חד הן מטת מרביתא לרשא ירבה מרביתא כרשה חד כחד והן מטא תנין
שנה ולא שלמתך בכספך ומרביתא זי כתיב בספרא זנה אנת משלם ובניך
שליטן למלקח לך כל ערבן זי תשכח לי ביתא זי לבנן כסף ודחב נהש
ופרזל עבד ואמה שערן כנתן וכל זון זו תשכח לי עד תתמלא בכספך
ומרביתא ולא אכל אמר לך שלמתך בכספך ומרביתא וספרה זנה בידך
ולא אכל אקבל עלך קדם סגן ודין לך לקחת מני ערבן וספרה זנה בידך
והן מיתת ולא שלמתך בכספא זנה ומרביתא בני המון ישלמון לך כספה
זנה ומרביתא, ולא לא שלמו לך כספה זנה ומרביתה אנת משלם שלט
למלקח לך כל זון וערבן די תשכח להם עד תתמלא בכספך ומרביתה ולא
יכלין יקבלון עליך קדם סגן ודין וספרה זנה בידך אף יהכון בדין ולא
יצדקון וספרה זנה בידך כתב נתן בר ענני ספרה זנה כפם יהוחן ושהדיה
בנו שהד אושע בר דלגדל הודויה בר גדליה אחיו בר פלטיה אנור בן אחיו.

Äußere Aufschrift: ספר כתב דנה זי כתבת יהוחן ברת משלך למשלם בר זכור.

»Am 7. Kislew, d. i. am 5. Tage des Monat Thot, im Jahre 9 des Königs Artaxerxes, hat Jehochan, Tochter des Meschullach, נשן in der Festung Elephantine, zu Meschullam, dem Sohne des Sakkur, einem Judäer der Festung Elephantine, gesprochen wie folgt: Du hast als Darlehen 4 Pfund Silber, d. i. 4 gemäß den Gewichtsteinen des Königs gegeben. Ich werde es dir verzinsen mit 2 Chalur für ein Monat für ein Pfund, d. i. mit 8 Chalur für einen Monat. Wenn Zins zum Kapital kommt, werde ich dir diesen Zinszuwachs ebenso verzinsen wie das Kapital. Wenn der Jahreswechsel kommt und ich dir dein Kapital und seinen Zins gemäß dieser Urkunde nicht gegeben habe, dann seid ihr, du, Meschullam, und deine Kinder, berechtigt, als Pfand zu deiner Sicherstellung jede Sache zu ergreifen, die du in meinem Besitze findest, ein Haus aus Ziegelsteinen, Silber und Gold, Bronze und Eisen, Knecht und Magd, Gerste und Spelt und jedes Nahrungsmittel, das du in meinem Besitze findest, bis ich dir das Kapital samt Zinsen bezahlt habe. Und ich werde nicht berechtigt sein zu dir zu sprechen: »Ich habe deinen Anspruch auf dein Geld und seinen Zins befriedigt,« solange noch diese Urkunde in deiner Hand ist. Auch werde ich nicht berechtigt sein, dich zu verklagen, vor dem Magistrat und dem Richter, indem ich spreche: »Du hast mir ein Pfand abgenommen,« solange noch diese Urkunde in deiner Hand ist. Und wenn ich sterbe, ohne daß du Geld und Zinsen erhalten hast, dann sollen meine Kinder dir Geld und Zinsen voll bezahlen. Wenn sie dies aber nicht tun, dann bist du, o Meschullam, berechtigt, jedes Pfand, das du in ihrem Besitze findest, an dich zu nehmen, bis sie dir alles bezahlen, indem sie nicht berechtigt sein werden, dich vor dem Magistrat und dem Richter zu verklagen, solange diese Urkunde in deiner Hand ist. Wenn sie doch ins Gericht gehen, sollen sie nicht Recht bekom-

men, solange diese Urkunde in deiner Hand ist. Geschrieben hat dies der Schreiber Nathan bar Anani, nach dem Diktat von Jehochan. Zeugen der Abschrift Hosea usw.

Äußere Aufschrift: Das ist die Geldurkunde, welche Jehochan usw. dem Meschullam bar Sakkur ausgestellt hat.

Diese aus dem Jahre 456 v. Chr. stammende Schuldurkunde beleuchtet wie ein heller Scheinwerfer die wichtigsten Kulturmomente jener jüdischen Kolonien. Sie ist erstens juridisch außerordentlich interessant, da sie an Exaktheit und advokatorischer Finesse von einer modernen Urkunde kaum übertroffen wird und daher für die Rechtsgeschichte besonders wertvoll ist. Sie zeigt uns ferner die Höhe des dortigen Zinsfußes »2 Chalur — eine babylonische Münzenbezeichnung — pro Schekel für ein Monat«, d. i. nach der wahrscheinlichsten Berechnung 24% jährlich. Sie beweist ferner, daß Kinder ohne besondere kontraktliche Abmachung für die Schulden ihrer Eltern nicht herangezogen werden konnten. Der Kreditor dieser Urkunde משלם בר זכור begegnet uns 10 Jahre früher in den assuanischen Inschriften als Bürger jener Stadt. Ebenso finden wir den Schreiber נתן בר ענני in den Jahren 440, 446, 459 wieder. Auch dem Vater des Zeugen אחיו בר מלטיה begegnen wir in Assuan.

Im allgemeinen lassen diese Dokumente auch bei dieser Inselgemeinde großen Wohlstand erkennen, was wir schon aus der Beschreibung ihres so sehr luxuriös ausgestatteten Tempels deutlich ersehen konnten. Wie die assuanischen Juden, so treiben auch sie verschiedene Handelsgeschäfte, sie kaufen und verkaufen Häuser und Grundstücke. Depositen, Tausch- und Rechtsgeschäfte sind an der Tagesordnung. Die Kenntnis des Schreibens und Lesens bei jenen Juden geht aus dieser neuen Publikation viel deutlicher als aus den assuanischen Urkunden hervor, da hier auch sämtliche »öffentlichen Schreiber« Juden sind; ebenso sind die Zeugenunterschriften meist eigenhändig.

Die hier gefundene aramäische Übersetzung des im Altertum berühmten Achikar-Romanes beweist, daß in den Häusern dieser jüdischen Kolonisten auch das Bedürfnis nach belehrender und erzieherischer Unterhaltungslektüre bestanden habe. Übrigens hat man es hier mit keiner bloßen Übersetzung zu tun. Denn die eingeschalteten Spruchdichtungen, die den integrierenden Bestandteil dieser Erzählung ausmachen, dürfen, da sie in den sonstigen Achikarübersetzungen nicht wiederkehren, besonders durch ihre Anlehnung an Sprüche Salomonis, — wovon weiter unten — als freie Schöpfung unseres Übersetzers angesehen werden. Wenn die Gelehrten, die den jüdischen Ursprung dieses im apokryphischen Tobithbuche als allbekannt vorausgesetzten Romanes bekaupten, Recht behielten (Achikar = אח יקר), dann dürften wir vielleicht in dieser aramäischen Ausgabe, welche die Namen der assyrischen Könige am korrektesten wiedergibt, das Original erblicken.

Das berühmte dreisprachige (assyrisch, persisch, susanisch) große Keilschriftdenkmal auf der Felswand bei Bahistun in Persien, die größte persische Inschrift überhaupt, liegt hier ebenfalls in aramäischer Übersetzung vor, und zeugt besonders für die allgemeine Lesefähigkeit jener jüdischen Kolonisten. Die Entzifferung jener enorm großen Keilinschrift, welche seinerzeit den Weg zur assyriologischen Forschung gebahnt hat, forderte damals eine langjährige mühsame Arbeit. Wäre unser aramäischer Text damals vorhanden gewesen, er hätte die Assyriologie rascher vorwärts gebracht.

2. Politische Verhältnisse.

Durch die neuen Funde wissen wir jetzt, daß auch in Elephantine eine große persische Garnison stationiert war, an deren Spitze ein Oberst רב חילא und mehrere Hauptleute פרתרך standen. Das Heer war in Regimenter דגלו eingeteilt, deren jedes den Namen eines Regimentsinhabers trug. Unter den erwähnten Regimentsinhabern,

welche sämtlich keine jüdischen Titel hatten, interessiert uns der Name נבוכדרי — vgl. bei Jeremias נבוכדרצר, der sich zum ebräischen נבוכדנצר wie בר zu בן verhält, — am meisten. Neben der Regimentseinteilung finden wir auch die מאתה = Hundert-Mann-Kompanien. Unter den Bewohnern Elephantines unterscheiden die Inschriften zwischen בעלי דגל Söldnern und בעלי קריה Zivilisten, unter letzteren wiederum zwischen מהחסן städtischen Bürgern und נשן Bewohnern ohne Bürgerrecht. Wir finden ferner dortselbst ein königl. persisches Verwaltungsgebäude בית מלכא, in welchem eine Regierungskasse אוצרא existiert, deren Beamten זי המדכריא גנזא genannt werden.

Der persische Statthalter von ganz Ägypten פחת מצרין ist jetzt ארשם, den wir aus persischen Quellen als einen Prinzen und ägyptischen Statthalter unter Darius II kennen. Der Gouverneur von Elephantine ist jetzt וידרנג, den wir 9 Jahre vorher als Festungskommandanten von Assuan kennen lernten. Sein Sohn נפין, der früher als Gerichtspräsident von Assuan erscheint, ist jetzt Heerführer dortselbst. Er, wie sein Vater haben, wie später noch zu erwähnen ist, das Schicksal der elephantinischen Judengemeinde in andere Bahnen gelenkt.

Auch ein öffentliches Gericht, dessen Beamte als סגניא und dessen Polizisten als נקמיא bezeichnet werden, finden wir in dieser Inselstadt. Der Terminus für das Zitieren vor Gericht עבדת שאל ומקריא על אלהן »ich habe Bitte und Anrufung gemacht zu unserm Gotte« (Tafel 26) erinnert an das biblische עד אלהים יבוא דבר שניהם (Exod. 23). Die Eidesleistung geschieht ביהו אלהא »beim Gotte Jaho«, den sie, außer אלהא שמיא, wie in Esra und Nehemia, auch יה צבאות (Revue biblique XVI, 261) nannten, wodurch uns Jesajahs besondere Hervorhebung ונשבעים לד' צבאות (19, 18) umso verständlicher wird. Wenn die Jüdin מבטחיה in den assuanischen Inschriften (5) bei der ägyptischen Göttin Sati schwört, so geschieht dies nicht aus heidnischen Mo-

tiven, da diese Juden, wie wir später sehen werden, außer dem Gott ihrer Väter nur noch semitische Götter, die sie aus ihrer palästinensischen Heimat mitgebracht haben (Jeremia 44, 16—21) verehrt haben; sondern weil sie einen Rechtsstreit mit einem Ägypter vor einem ägyptischen Gericht führten, in welchem Falle im Altertum sonderbarerweise der Eid beim Verehrungsobjekte des Klägers geleistet zu werden pflegt. Vgl. Babli Sanhedrin 63b אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי וכו'. (Vgl. ferner: Jesaj. 19, 18. und Jeremia 44, 26. אומר חי ד').

Die amtliche Verwaltungssprache in den oberägyptischen Kolonien war die aramäische, und zwar nicht nur unter der jüdischen Bevölkerung, sondern allgemein. War ja das Aramäische in jenen Jahrhunderten die offizielle Reichssprache der Perserherrschaft, wie es damals überhaupt eine aramäische Weltkultur gegeben hat. Der biblische Bericht (Esra 4, 7), wonach nichtjüdische Behörden mit der persischen Reichsregierung in aramäischer Schrift und Sprache korrespondiert haben כתב ארמית ומתורגם ארמית, dürfte jetzt von der Kritik weniger belächelt werden.

Das Haupt der elephantinischen Judengemeinde bildet der in diesen Inschriften oft genannte ידניה בר נמריה, der Vater des vornehmsten assuanischen Juden מחסיה בר ידניה, — dem wir das dort gefundene Familienarchiv verdanken, — und Großvater der מבמחיה, der interessantesten Person der assuanischen Urkunden[1]). Wie alle amtlichen Schriftstücke, die an die elephantinische Gemeinde gerichtet sind, an seine Adresse gehen, (אל oder אל ידניה וכנותה חילא יהודיא מראי ידניה וכהניא זי ביב »An Jedonjah und seine Genossen, das judäische Heer« oder »An meinen Herrn Jedonjah und die Priester in Jeb«), so trägt auch jedes offizielle Schreiben

[1]) Das Fragment auf Tafel 35 ברתך למלקחה לאנתו אנתן למחסיה »deine Tochter, sie zu nehmen zur Ehe gestatte ich dem Mehasjah«, wird wohl der Rest eines Briefes Jedonjahs betreffs der Verlobung seines genannten Sohnes sein.

dieser Gemeinde seine Unterschrift עבדך ידניה וכנותה »dein Diener Jedonjah und seine Genossen«. Die große Kultussteuer-Liste dieser Gemeinde schließt bei der Summierung mit den Worten כספא זי קם יומא הו ביד ידניה בר גמריה »das Geld, welches an jenem Tage gestanden hat in der Hand des Jedonjah, Sohn des Gemarjah«. An der Spitze der genannten Steuerliste steht משלמת ברת גמריה בר מחסיה, wohl die Schwester Jedonjahs.

Entsprechend dem biblischen Berichte (Jerem. 44, 1) künden uns diese neuen Funde von Judenkolonien in Ägypten auch außerhalb dieser südlichen Grenzgebiete, so in Theben נא, Memphis מנפי und Abydos אבידו. In der letztgenannten Stadt scheint der hohe jüdische Staatsbeamte חנניה, der Schreiber des später noch zu erwähnenden Passah-Erlasses, gewohnt zu haben. Die hohe Stellung dieses חנניה geht außer aus diesem Passah-Edikte, welches er im Auftrage des Statthalters und im Namen des Königs proklamiert, auch noch aus Tafel 12, Z. 7—8 hervor, woselbst gesagt wird, daß einige ägyptische Behörden den Juden in Abydos umso aufsässiger sind, »seitdem Hananjah nach Ägypten gekommen ist«, deutlich hervor. Außerdem ist dort von »Knappen des Hananjah« עלומי חנניה in einer Weise die Rede, die ihnen den Charakter von Polizisten oder Gerichtsdienern verleiht. Beachtet man noch folgende Momente, daß erstens dieser חנניה an mehreren Stellen חַנָנִי genannt wird und daß Nehemia (1, 2) ebenfalls berichtet ויבוא חנני אחד מאחי ואנשים מיהודה ואשאלם על היהודים הפלטה הנשארת ועל ירושלים, was im Hinblick auf Esra 8, 21—23, Nehem. 2—7 den Eindruck macht, daß auch er, wie sein Bruder Nehemia, im persischen Staatsdienste, in den syrischen Ländern oder in Ägypten gewirkt hat, und zieht man noch hinzu, daß diese Passah-Ansage nicht sehr lange nach Nehemias Vereidigung der jerusalmitischen Gemeinde auf das biblische Gesetz (Nehem. 10) erfolgt ist, dann wird die schon von Sachau ausgesprochene Vermutung, wonach wir es in diesem

jüdisch-persischen Beamten Ägyptens mit einem Bruder Nehemias zu tun hätten, immer wahrscheinlicher.

Noch einen anderen im höheren persischen Staatsdienste stehenden Juden, namens ענני, lernen wir in Elephantine kennen. In Tafel 8—9 wird er ענני ספרא ובעל טעם »Anani der Sekretär und der Befehlshaber« genannt, vgl. auch Tafel 33, 34. In der großen Petitionsschrift (Pap. 1) teilen die elephantinischen Juden dem Statthalter von Jerusalem mit, daß sie sich in dieser Angelegenheit an die Notabeln der jerusalemitischen Gemeinde, an den Hohenpriester Johanan und an »Ostanes, den Bruder des Anani« gewandt haben. Dieser Verwandtschaftshinweis ist für seine hohe Stellung bezeichnend genug.

Nun wird aber Tafel 12 einer der genannten עלומי חגניה schon wenige Zeilen weiter als עלם ענני bezeichnet, woraus zu schließen wäre, daß ענני und חגני identisch seien; zumal die Aussprache dieser beiden Kehlbuchstaben auch im heutigen Orient eine ähnliche ist. Sachaus Meinung, daß חור עלם ענני und חור עלם חגני, trotz des Zusammenhanges der Erzählung, nicht identisch seien, ist mehr als unwahrscheinlich. Nach unserer Annahme würde der in Jerusalem zu den Führern der Gemeinde gehörende Ostanes, ein Bruder Nehemias sein, welcher wie jener, — נחמיה הוא התרשתה — neben seinen jüdischen Namen, auch den persischen Titel Ostan führte. Im anderen Falle wäre unser ענני mit dem zeitgenössischen Nachkommen Serubabels (I Chr. 3, 24), wie schon vermutet wurde, zu identifizieren.

3. Zeitgeschichtliches.

»Im 14. Jahre des Darius II. (410 v. Chr.), als Arsam fortgezogen und zum König gegangen war, machten die Priester des Gottes Chnub in der Festung Jeb mit Waidrang, der hier Gouverneur war, eine geheime Vereinbarung folgender Art: Den Tempel des Gottes Jaho in der Festung

Jeb soll man von dort entfernen. Darauf schickte jener Waidrang Briefe an seinen Sohn Naphajan, welcher Heeresoberst in der Festung Assuan war, folgenden Inhaltes: Den Tempel in der Festung Jeb soll man zerstören. Darauf führte Naphajan Ägypter herbei samt andern Kriegsvolke; sie kamen nach der Festung Jeb, drangen ein in den Tempel, zerstörten ihn bis auf den Grund« (Pap. 1, Z. 4—9).

Die kurze und nicht ganz einleuchtende Angabe, daß der persische Gouverneur von Elephantine sich mit den perserfeindlichen Ägyptern gegen die im persischen Söldnerdienste stehenden Juden verbunden habe, findet ihre Ergänzung in Pap. Euting A 3. 4. זנה דושכרתה זי כומריא זי חנוב אלה עכדו ביב ברתא המונית עם ודרנג זי פרתרך תנה הוה כסף ונכסין יהבו לי. »Das ist die Verräterei, welche diese Priester des Chnub in der Festung Jeb begangen haben, gemeinschaftlich mit Waidrang, der hier Befehlshaber war. Geld und Gut haben sie ihm gegeben.

Weiter erzählt dieselbe Gemeinde, daß sie, nachdem ihr Tempel zerstört wurde, getrauert, gefastet und gebetet haben zum Gotte des Himmels, »der sie hat sehen lassen, daß Waidrang die Fußspangen entfernt wurden, daß die Schätze, die er erworben hatte, zugrunde gegangen sind, und, daß alle Menschen, die jenem Tempel Böses gewünscht hatten, getötet wurden« (Pap. 1, Z. 15—17: וכזי כזנה עכדו אנחנה עם נשין ובנין שקקן לבשן הוין וציתין ומצלין ליהו. מרא שמיא זי החוין בוידרנג זך כלביה הנסיקו כבלא מן רגלוהי וכל נכסין זי קנה אבדו וכל גברין זי בעו באיש לאגורא זך כל קטילו). Mit dieser Parenthese weiß Sachau sich keinen Rat, er hat alles Mögliche und Unmögliche versucht, auch an Interpolationen und an eine Verschmelzung zwei verschiedener Urkunden hat er schon gedacht. Endlich sieht er sich genötigt, Z. 15—17 als einen Orakelspruch, der den Untergang Waidrangs und seines Anhanges prophezeit, anzusehen und den Inhalt dieser Zeilen trotz der durchgehend regelrechten Perfektform ihrer Verben, mit Futurum-exactum wiederzugeben.

Sachau glaubt Z. 15—17 nicht als historischen Bericht fassen zu dürfen. Denn, so fragt er, wie sollen die Judenfeinde schon gleich nach der Tempelschändung getötet worden sein, wenn sie jetzt, 3 Jahre später, immer noch weinen und trauern, weil die Genehmigung zum Wiederaufbau des Tempels ihnen immer noch verweigert wird? (Vgl. Z. 19—21). Wer hat ihnen ferner diese Genugtuung verschafft? Ist vielleicht Arsam inzwischen zurückgekehrt und hat er ihre Feinde bestraft? Nun, warum wenden sie sich betreffs Erlaubnis zur Wiederherstellung des Tempels an den Statthalter von Jerusalem?

Meiner Meinung nach schwinden alle diese Schwierigkeiten, wenn man zur Erläuterung unseres Textes, den Papyrus Euting, der trotz seines fragmentarischen Charakters, in den erhaltenen Partien sehr pragmatisch ist, richtig heranzieht. In demselben berichten nämlich diese Juden unzweideutig, daß es sich bei diesem Aufruhre nicht lediglich um eine Judenverfolgung, sondern vielmehr um eine politische Erhebung der elephantinischen Ägypter gegen die persische Herrschaft gehandelt hat. Vgl. A. 1—3 זי מצרוא מרדו אנחנה מן מארן לא שבקן ומנדעם מחבל לא . . . אשתכח לן בשנת 14 דריהוש מלכא כזי מראן ארשם אזל על מלכא זנו דושכרתא זי כמריא זי חנוב אלה עברו וכו'. »Daß die Ägypter sich empört haben, wir aber haben von unserm Herrn nicht gelassen, und etwas Verderbliches konnte uns nicht nachgewiesen werden, im Jahre 14 des Königs Darius, als unser Herr Arsam sich zum König begab, das ist die Verräterei, welche die Priester des Chnub in der Festung Jeb begangen haben usw. Ferner B. 1—5 . . . Ein Brunnen, der errichtet war mitten in der Festung, lieferte genügend Wasser für das Heer, und wenn große Heeresmassen waren, holten sie Wasser aus diesem Brunnen. Jene Priester des Chnub haben diesen Brunnen verstopft. Wenn eine Untersuchung stattfindet vonseiten der Richter, Beamten und Geheimpolizisten, welche über Südägypten ge-

setzt sind, wird unserm Herrn das bekannt werden, was wir gesagt haben«[1]).

Hier ist ganz deutlich mitgeteilt, daß es sich bei dieser Empörung um einen politischen Aufstand seitens der Ägypter handelte, bei welchem Waidrang, der königl. persische Gouverneur von Elephantine und sein Sohn Naphajan, der Festungskommandant von Assuan, in gewissenloser, verräterischer Weise, gegen eine Bestechung (vgl. oben יהבו לי כסף ונכסין) den Feinden Persiens große Dienste geleistet haben. Daß nun dieser Aufstand gegen die persische Oberherrschaft, trotz Abwesenheit der Arsames, bald kräftig unterdrückt wurde, daß Waidrang samt seinem verräterischen Anhange hart bestraft wurden, ist mehr als selbstverständlich. Dadurch aber wird die Parenthese in Pap. 1, Z. 15—17 sehr plausibel und alle Schwierigkeiten schwinden. Daß übrigens schon Waidrangs Beteiligung an einer Verfolgung der im persischen Kriegsdienste stehenden Juden allein ein politisches Verbrechen gegen die persische Regierung bedeuten mußte, ist oben schon erwähnt worden.

Daß Pap. 1 jenes rein politische Moment nicht besonders hervorhebt, erklärt sich, abgesehen davon, daß dies mit dem Zwecke dieses Petitionsschreibens nichts direkt zu tun hat, auch noch daraus, daß sie dieses Ereignis drei Jahre später (Z. 30) beim Statthalter Jerusalems wohl als bekannt voraussetzen, wie dies eben in der genannten Parenthese deutlich der Fall ist.

Auf die Frage, warum die persischen Behörden, die den elephantinischen Aufstand sofort unterdrückt haben, nicht auch den Wiederaufbau des Tempels genehmigen wollten (vgl. Z. 28 בזי לא שבקן לן למבניה), bietet uns schon Pap. C, der die endlich erlangte Erlaubnis zur Wiederher-

[1]) איתי באר חדה זי בניה בני ברתא ומן לא חסרה להשקיא חילא כזי הן הנדיז יהוה בכרא זך מיא שתין כמריא זי חנוב אלך ברא זך סכרו הן אזד יתעבד מן דיניא תיפתיא נישביא זי ממנין במדינת תשתרש יתידע למראן לקבל זנה זי אנחנה אמרן.

stellung dieses Gotteshauses enthält, eine befriedigende Antwort. Diese Urkunde, welche die Rückkehr Arsams nach Ägypten schon voraussetzt und, die daher keinen strikten Befehl, sondern eine Empfehlung an den ägyptischen Statthalter darstellt (vgl. Z. 2—3 במצרין למימר קדם ארשם על מדבחא בית זי אלה שמיא וכו'). »Du sollst in Ägypten sprechen vor Arsam über das Altarhaus des Gottes des Himmels usw.« besagt ausdrücklich, daß sie nur »Speiseopfer und Weihrauch« in dem neu zu erbauenden Tempel darbringen sollen[1]).

Daraus ersehen wir, daß seitens der persischen Behörden die Tieropfer in Oberägypten nicht gerne gesehen waren, was zweifellos aus Rücksicht auf die Ägypter, denen die Tiere heilig waren, geschehen ist, zumal der elephantinische Gott Chnum eine Widdergestalt hatte.

Auf diese Urkunde wird in einer Inschrift der neuesten Publikation wohl Bezug genommen, wenn dortselbst (Pap. 4, Z. 8 f.) gesagt wird ואגורא זי יהא אלהא זי . . . ביב ברתא כזי קדם . . . הוה וקן תור ענז מקלו לא יתעבד תמה לחן לבונה מנחה »und der Tempel des Gottes Jaho, welcher . . . in der Festung Elephantine, wie er früher war, wieder aufgebaut sein wird, und Taube, Turteltaube, Ziege . . . daselbst nicht gemacht wird, sondern Weihrauch und Speiseopfer« . . . Diese letztere Urkunde stammt ebenfalls von Jedonjah, dem Gemeindeältesten Elephantines und vier anderen Repräsentanten der dortigen Juden. Der Adressat ist unbekannt; da die Inschrift fragmentarisch erhalten ist. Aus der Unterschrift עבדך ידניה »dein Knecht Jedonjah« ist jedoch deutlich zu ersehen, daß sie an eine nichtjüdische Behörde gerichtet war; da sonst der Schreiber אחוכם »euer Bruder« sich zeichnet.

Der fragmentarisch erhaltene Pap. 15 berichtet von einem fernern Aufstande gegen die Juden, bei welchem auch

[1]) Vgl. Z. 8—11 למכנית באתרה כזי הוה לקדמן ומנחתא ולבונתא יקרבון על מדבחא זך, während sie in ihrem Bittschreiben zweimal nachdrücklich von מנחתא ולבונתא ועלותה »Speiseopfer, Weihrauch und Ganzopfer« sprechen.

der berühmte Jedonjah und noch zwei der in der vorhergenannten Inschrift erwähnte, ums Leben gekommen zu sein scheinen. Nachdem zuerst von gefesselten Frauen die Rede ist, heißt es dann Z. 4 f.: »Siehe, die Namen der Männer, welche gefunden wurden an jeder einzelnen Türe und getötet (?) wurden ... Jedonjah bar Gemarjah, Hosea Jathom, Hosea bar Natium usw, Die ferneren Zeilen scheinen von einem Schadenersatz zu reden. Da wir nun wissen, daß Ägypten schon wenige Jahre nach der obenerwähnten Tempelschändung das persische Joch endgültig abgeworfen hat, so zweifeln wir gar nicht daran, daß die oberägyptischen Juden nachher vielen solchen Pogromen ausgesetzt waren.

4. Alter dieser ägyptischen Juden.

Betreffs der Herkunft und des Alters dieser Kolonisten beschränkt sich Sachau fast ganz auf die Notiz bei Aristeas (13), die von verschleppten jüdischen Kriegern nach Oberägypten unter Psammetich II 594—89 spricht. Wenn aber nicht bloß der amtliche Bericht der elephantinischen Gemeinde an den Statthalter, sondern auch der offizielle Bescheid des jerusalemitischen und samaritanischen Paschas (Pap. 3) es besonders hervorhebt, daß die Perser bei ihrer ersten Ankunft in Ägypten — zirka 540 — diesen großen, fünftorigen Säulentempel schon vorgefunden haben[1]), so spürt Sachau selbst die Unwahrscheinlichkeit, daß jene verschleppten jüdischen Söldner in verhältnismäßig kurzer Zeit zu so wohlhabenden Gemeinden, wie dieser Tempel und die genannten Steuerlisten sie voraussetzen, sich entwickelt hätten. Die biblischen Notizen, welche das Vorhandensein von Israeliten in Ägypten schon im 7. bis 8. vorchr. Jahrh. voraussetzen (vgl. besond. Hosea 9, 6. Jesaja 19, 8. 27, 13) müssen jetzt die ihnen gebührende

[1]) Vgl. Pap. 1, Z. 13 וכוי כנבוזי על למצרין אנורא זך בנה השכחה, ferner Pap. 3, Z. 5 בנה הוה טן קדמן קדם כנבוזי.

Würdigung erfahren. Jeremias hat 586 mit seiner Emigrantenschar jüdische Kolonien in Ober- und Unterägypten bereits vorgefunden (Jerem. 44, 1. 24, 8). Wie Herodot II, 30 von den Grenzwachen in Elephantine und Daphne, an der südlichsten und nördlichsten Grenze, spricht, so erwähnt auch Jeremias Judenkolonien in Patros = Oberägypten und תחפנס = Daphne an der asiatischen Grenze. Daß diese oberägyptischen Grenzgarnisonen meist mit semitischen, besonders palästinensischen Söldnern gefüllt waren, geht mit aller Deutlichkeit hervor nicht nur aus der für diesen Zweck schon verwerteten griechischen Söldnerinschrift von Abu-Simbel, sondern viel sicherer noch aus einer weniger bekannten ägyptischen Inschrift eines Chnumtempels in Elephantine selbst. In dieser Inschrift berichtet Nez-Chor, der oberägyptische Statthalter des Pharao-Hofra (vgl. Jerem. 44, 30), von den syrisch-palästinensischen Söldnern, »die in ihr Herz gegeben hatten (= den Vorsatz gefaßt haben, vgl. ונתתי אל לבי), nach Meröe (in Äthiopien) zu ziehen. Seine Majestät (= Hofra) fürchtete sich wegen der Schlechtigkeit, die sie beginnen. Ich aber befestigte ihre Vernunft durch Ratschläge und ließ sie nicht nach Nubien ziehen, sondern führte sie zu dem Ort, wo seine Majestät war.« Daß eine solche Söldnerschar Elephantines unter Psammetich wirklich nach Äthiopien gezogen und sich dort niedergelassen hat, berichtet Herodot a. a. O. An solche Überläufer denkt wohl auch Jesajah 11, 11, wenn er von den versprengten Juden in »Pathros-Südägypten und Kusch« spricht[1]) und Secharjah 10, welche Prophezeiung auch von jüdisch-orthodoxer Seite Secharjah I, dem Zeitgenossen Jesajahs, zugeschrieben wird (vgl. Jawitz, Gesch. Israels II 198). Die von

[1]) Daß auch unsere Kolonisten in Elephantine, Assuan usw. nach Ägyptens Befreiung von der Perserherrschaft sich in Ägypten nicht halten konnten und wahrscheinlich wie die Israeliten, von denen Jesajah spricht, und die Palästinenser, von welchen in der ägyptischen

diesen oberägyptischen Juden verehrten Gottheiten, wie חרם ביתאל, אשם ביתאל, ענת ביתאל (vgl. unten S. 662) weisen auf nordpalästinensischen Ursprung hin und lassen so die Schlußfolgerung zu, daß wenigstens der Kern dieser Juden dem nordisraelitischen Reiche entstammte. Jedoch sind solche Folgerungen nur mit großem Vorbehalt zu verwerten.

5. Religiöse Zustände.

Die elephantinischen Funde lassen uns bei den oberägyptischen Judenkolonien eine Vertrautheit mit den biblischen Schriften deutlich erkennen. Das interessanteste Beispiel hierfür ist der Papyr. 6 der neuesten Publikation, welcher ein Passah-Edikt enthält. Diese unschätzbare außerbiblische פסח-Urkunde aus biblischer Zeit lautet wörtlich folgendermaßen:

1. unlesbar . . . . . .
2. ידניה וכנותה חילא יהודיא אחוכם חנניה שלם אחי אלהיא . . . . .
3. וכעת שנתא זא שנת 5 דריהוש מלכא מן מלכא שליח על ארשם.
4. . . . כעת אנתם כן מנו ארב . . .
5. . . . דרו ומן יום 15 עד יום 21 ל . . .
6. . . . דכין הוו ואזדהרו עבידה א . . .
7. . . . ל תשתו וכל מנדעם ז . . . חמר א . . .
8. . . . מערב שמשא עד יום 21 לניסן
9. . . . עלו בתוניכם והתמו בין יומי . . .
10. . . . א . . .
11. . . . אחי ידניה וכנותה חילא יהודיא אחוכם חנניה

1) . . . . . .

2) Jedonjah und seine Genossen, die judäische Militärkolonie. Euer Bruder Hananjah. Das Heil meiner Brüder mögen die Götter . . . . . .

Inschrift und bei Herodot die Rede ist, nach Äthiopien geflohen sind, ist mehr als wahrscheinlich. Vielleicht sind sie gar die Vorfahren der heutigen Falaschas?

3) und nun in diesem Jahre, dem Jahr 5 des Königs Darius, ist vom König an Arsam geschickt worden .....

4) jetzt sollt ihr nun also zählen ..... vier? vierzehn?

5) und vom 15. bis zum 21. des .....

6) seit rein und vorsichtig ..... Arbeit .....

7) (nicht) trinkt und jede Sache, in der Sauerteig ist .....

8) vom Sonnenuntergang bis zum 21. Nissan .....

9) geht zu eueren Häusern und macht Schluß zwischen den Tagen .....

10) .....

11) Meine Brüder, Jedonjah und seine Genossen, die judäische Militärkolonie. Euer Bruder Hananjah.

Dieses Dokument, welches aus dem 5. Jahre des Darius (Z. 3) stammt und somit noch älter ist als das früher publizierte große Petitionsschreiben der elephantinischen Judengemeinde an den Statthalter von Jerusalem, das vom שנת 17 דריהוש stammt, läßt bei seinem Verfasser die Bekanntschaft mit dem bibl. Text mit Sicherheit erkennen. Die Worte מערב שמשא und ועלו בתוניכם (Z. 8, 9) sind Parallelen zu der diesbezüglichen biblischen Stelle בערב כבוא השמש und והלכת לאהליך (V. B. M. 16, 6. 7) Z. 5. 8. ומן יום 15 עד יום 21 gibt II. B. M. 12, 18 בארבעה עשר יום וגו' עד יום האחד ועשרים mit einer kleinen, aber beabsichtigten Änderung wieder. In dem erwähnten Gesuch an den jerusalmitischen Pascha, Bagoes, sind die Worte (Z. 21) וצדקה יהוה לך קדם אלה שמיא ebenfalls ein Zitat aus Deuter. 24, 13. Die der genannten Achikar-Erzählung eingeflochtenen didaktischen Sprüche lassen ihren biblischen Ursprung deutlich erkennen. Vgl. z. B. Pap. 53, Z. 3 אל תהחשך ברא מן חטר Z. 4 הן אמחאנך ברי לא תמות Pap. 54, 4 מן כל מנטרא טר פמך zu Spr. Sal. 13, 24. 4, 23 ..... Ebenso kann die genaue Übereinstimmung der Opferarten מנחה ולבונה ועולה und מחתא ולבונתא ועלותה in Pap. 1, Z. 21, 25 mit Esra 6, 9. 7, 17 keine zufällige sein. Meiner Meinung nach bedeutet das rätselhafte ירדית אשרנה,

welches Z. 11, Pap. 1 unter den elephantinischen Tempelräumen und Tempelgeräten aufgezählt wird, nichts anderes als »Kasten des Heiligtums«, da שרתא aramäisch »Kasten« und אשרנה assyrisch und kanaanäisch »heiliges Gemach« oder »Glückseligkeitsort«, hebr. אשר, אשרי bedeutet. Dieser »Kasten der Heiligkeit« würde dem in allen Synagogen seit den ältesten Zeiten postierten ארון הקודש, der die biblische Gesetzesrollen birgt, entsprechen[1]). Das alles, besonders aber die Bezugnahme auf pentateuchische Vorschriften, ist im Hinblick auf Nehemia 8, 14, welches Ereignis sich nur sehr wenige Jahre vor der Abfassung unserer Passah-Urkunde und der Petition in Pap. 1 zugetragen hat, und welches für die bibelkritische Deuteronomium- und Priesterkodexhypothese von Wichtigkeit ist (vgl. zu Nehem. das. II. B. M. 23 und V. B. M. 16) außerordentlich beachtenswert. Die offizielle Passah-Ansage beweist keineswegs, daß dieses Fest den oberägyptischen Juden bis dahin ganz unbekannt war, wenn auch die nähere Angabe betreffs des Nichtgenießens alles Gesäuerten mehr, als die alljährlich üblichen kalendarischen Proklamationen in Jerusalem und die Verkündigung derselben im Auslande, zu sein scheint. (Vgl. Rosch ha-Schanah 21 b und bezüglich Ägypten, jer. Erubin c. III. (Schluß) fol. 21a. Das Passahfest, bei dem die besondere Berücksichtigung des Monats der Ährenreife verlangt wird (V. B. M. 16, 1) hat bekanntlich eine solche Mahnung durchaus erfordert.

Was ferner das religiöse Bewußtsein der oberägyptischen Juden betrifft, so ist die tiefe Frömmigkeit, welche aus der erwähnten Petition an den Statthalter von Jerusalem spricht, schon oft bewundert worden. Ihr zweimaliges Betonen, daß sie seit drei Jahren, seit der Zerstörung ihres

[1]) Wenn merkwürdiger Weise gerade die große Hieroglyphen-inschrift des Chnuntempels bei Elephantine, die nicht über das 4.—5. vorchr. Jahrhundert hinausreicht, den biblischen Bericht von den 7 Hungersjahren kennt, so dürfte dies auch kein Zufall sein.

Tempels »Trauerkleider tragen, fasten und beten, keinen Wein trinken, sich nicht mit Öl salben, und daß ihre Frauen den Witwen ähnlich seien« (Pap. 1, Z. 15, 19), wie ihr flehentliches Bitten um die Genehmigung zum Wiederaufbau dieses Tempels (ibid. Z. 22—30), wird niemand als eine Heuchelei bezeichnen.

Aber gerade diese wohltuende, warme Religiosität, diese Anhänglichkeit und Liebe zum Tempel ihres Gottes Jaho (יהו) ist es, die uns diese Papyrusfunde zu der für die israelitische Religionsgeschichte bedeutsamsten Entdekkung, die je gemacht worden ist, stempelt. Denn das schwierigste Problem der ganzen biblischen Geschichte findet durch sie eine ungeahnte Lösung. Der auffällige Widerspruch zwischen Gesetz und Propheten, dem gegenüber die traditionstreue Bibelforschung seit Jahrtausenden in der größten Verlegenheit ist, findet durch diese Urkunden der biblischen Zeit seine ganz natürliche Erklärung. Die radikal-kritische Bibelforschung dagegen, die auf Grund jenes Widerspruches die ganze biblische Religionsgeschichte auf den Kopf stellt, die aus dem ungeschwächten Fortbestehen des Götzendienstes während der ganzen biblischen Periode auf das Nichtvorhandensein des biblischen Gesetzes schließen zu müssen glaubt, verliert durch diese Inschriftenfunde ihren letzten Halt.

Den Vorfahren dieser oberägyptischen Juden wirft Jeremias (44) ihren Götzendienst vor, den sie, trotz inniger Verehrung des Gottes ihrer Väter (42), dem greisen Propheten gegenüber offen verteidigen, und von welchem sie keinesfalls abzulassen gedenken (44, 15—19). Es wäre danach verwunderlich, wenn diese oberägyptischen Juden jetzt, kaum 2—3 Generationen nach Jeremias, uns schon als reine Monotheisten entgegentreten würden. Tatsächlich ist dies nicht der Fall. Wie Hananjah, der Schreiber des Passahediktes, seine Grußformel mit den Worten שלום אחי אלהיא »nach dem Heile meiner Brüder mögen die Götter ...«

einleitet, so schreibt auch der Jude יסלח בר נתן (Pap. 43), ebenso der Jude Hosea an die Jüdin שלוה (Pap. 13) אלהיא כל ישאלו שלמכי בכל עדן »die Götter alle mögen dich begrüßen.« In Pap. 27 sagt der jüdische Kläger מלכיה בר ישביה zu seinem Gegner הרמכתאל »אנא מלכיה אקרא לך על הרמכתאל Ich Malkija verklage dich beim Gotte הרמכתאל, und Pap. 32 berichtet מנחם בר שלום ימא למשלם בר נתן בסנדא ובענתיהו לאמור. »Menachem usw. hat geschworen den Meschullam usw. bei dem Heiligtum und bei Anatjeho« (ענתיהו ist eine gedachte Verbindung des יהו mit der Kriegsgöttin ענת, vgl. in diesen Inschriften die Eigennamen בתאל נתן בר יהונתן und הרמנתן בר, ferner die Namen בתאלשזה, בלאלעקב). Vgl. auch Tafel 15 תנה שלם ביתך וכניך עד אלהיא יחוונו »Hier das Heil deines Hauses und deiner Kinder bis die Götter verkünden.«

Die schon genannte Kultussteuerliste, welche eingeleitet wird mit den Worten זנה שמהת חילא יהודיא די יהב כסף ליהו אלהא, »das sind die Namen der judäischen Militärkolonie, welche gegeben hat Silber für den Gott Jaho« schließt mit der Summierung בנו ליהו כרשן 12 שקל 6, לאשמבתאל כרשן 7, לענת בתאל כרשן 12 »darin sind für Jaho 12 Keresch und 6 Schekel, für אשם בתאל 7 Keresch, für ענת בתאל 12 Keresch. (ענת בתאל ist wie ענתיהו gebildet, ebenso ist אשם בתאל eine Verbindung des Gottes אשמן oder אשימא (II Kön. 17) mit dem Gotte בתאל. Der Eigenname אשם כדרי entspricht dem נבוכדרי und אשם רם dem bibl. יהורם).

Diese zahlreichen Beispiele lassen betreffs des Polytheismus dieser oberägyptischen Juden auch nicht den leisesten Zweifel mehr bestehen.

Worin besteht nun aber die so außerordentlich wichtige Lehre, welche die biblische Religionswissenschaft aus diesem Momente ziehen soll? Wir wußten von jeher aus den Berichten der Königsbücher und den Reden der Propheten, daß die biblischen Israeliten neben dem Gotte ihrer Väter auch andere Götter verehrt haben. Es war uns aus der Bibel auch stets klar, daß dieselben Israeliten, trotz

ihres polytheistischen Gebarens, den biblischen Gott als den höchsten anerkannt haben, wie diese oberägyptischen Kolonisten, die, trotz der vielen von ihnen verehrten anderen Gottheiten, den Gott Israels אלהה שמיא nennen. Wir wußten aber auch, daß sie jene außerisraelitischen Gottheiten, trotz ihrer genauen Bekanntschaft mit dem biblischen Gesetze verehrt haben, und doch konnten wir dies der unfehlbaren, extremradikalen Kritik gegenüber nicht beweisen. Diese unschätzbaren Urkunden aus biblischer Zeit haben diesen eklatanten Beweis zum erstenmal zur Evidenz geliefert. Die hyperradikale Kritik wird jetzt anerkennen müssen, daß sie den Einfluß des biblischen Gesetzes auf das religiöse Leben des alten Israel ganz falsch eingeschätzt hat. Sie wird vielmehr zugeben müssen, daß aus der Nichtbeobachtung eines biblischen Gesetzes keineswegs auf das Nichtvorhandensein dieses Gesetzes geschlossen werden darf. Diese unwiderlegbaren Zeugen aus der biblischen Periode haben jene fast naiv zu nennende Grundanschauung der ganzen evolutionistischen Methode zu schanden gemacht und endgiltig gezeigt, daß keineswegs eine unüberbrückbare Kluft zwischen den pentateuchischen Gesetzen einerseits und den Berichten der Königsbücher und den Worten der Propheten andererseits besteht.

Wenn die elephantinischen Juden, nach den Berichten in Pap. 1—2, fasteten, weinten und den Gott des Himmels anflehten, daß ihnen bald vergönnt sein möchte, Speise-, Weihrauch- und Brandopfer in ihrem Tempel darzubringen, was soviel heißt, als: Gott möge ihnen dazu verhelfen, das im 3. und 5. Buche Mosis dutzende von Malen wiederholte Verbot des Opferns außerhalb des Zentralheiligtums möglichst häufig zu übertreten: so hat dieses Moment in der theologisch-wissenschaftlichen Welt einen wahren Sturm erregt. Die Radikalen sind überzeugt, daß das 3. B. M. damals kaum entstanden und das 5. wenigstens bei

diesen ägyptischen Juden noch nicht zur Geltung gekommen sein könne. Kein geringerer als Nöldeke hat sich nach fast vierzigjähriger Weigerung, auf Grund dieser Urkunde veranlaßt gesehen, Wellhausens Priesterkodex-Theorie höflichst zu akzeptieren, während die Konservativen zu den verzweifeltesten Ausflüchten gegriffen haben. Wie würde doch unser Freund Hananjah, der in seiner Passah-Ankündigung das 2. und 5. B. M. wörtlich zitiert, während er wenige Zeilen vorher die Adressaten im Namen der Götter grüßt, sich höchlichst amüsieren über diese Freudensausbrüche und Schreckensszenen im Kreise unserer protestantischen Bibelforscher anläßlich der Worte und Wendungen, die in seinen Tagen so landläufig und selbstverständlich waren.

Freilich die Lösung des religionspsychologischen Rätsels von der Harmonie der denkbar schroffsten Gegensätze im Geiste der biblischen Israeliten haben wir von diesen Urkunden nicht zu erwarten. Wir können diese rätselhafte Erscheinung in allen Perioden der Religionsgeschichte, wie auch im religiösen Leben der Gegenwart wahrnehmen. Wie es psychologisch begreiflich ist, daß man moralische Forderungen aus Gründen moralischer Schwäche unbeachtet läßt, ebenso denkbar ist es, daß man aus abergläubischen Motiven, oder sonstigen subjektiven Meinungen, religiösen Glaubenssätzen gleichgültig gegenübersteht. Wenn der Talmud und die religiöse Literatur des Mittelalters der von allen Propheten dem Götzendienste gleichgestellten Astrologie huldigten, weil sie den herrschenden Anschauungen ihrer Zeit nicht widerstehen konnten, warum soll David nicht aus ebensolchen Motiven die segenspendenden Teraphim in seinem Hause geduldet haben, warum sollen nicht unsere Kolonisten, unbeschadet ihres Glaubens an die unfaßbare, überweltliche Erhabenheit des אלהה שמיא, auch den Untergöttern manchen Einfluß auf bestimmte Naturkräfte zugetraut haben? Sicherlich haben sie diesen

sekundären Gottheiten, denen sie vielleicht nur den Charakter von höheren intelligiblen Substanzen verliehen haben, keine uneingeschränktere Gewalt, als die Kabbala dem Metatron, zuerkannt. Und wer wollte wagen, die Kabbalisten nicht für Monotheisten zu halten! Wenn der orientalische und osteuropäische Jude, im Notfalle die Zauberin aufsucht, ohne sich um die diesbezüglichen biblischen Verbote zu kümmern, warum sollte nicht Saul, der, der biblischen Vorschrift gemäß, die Totenbeschwörerinnen und Zauberinnen ausrotten ließ, in der Not die Hexe von En-dor aufgesucht haben, und warum sollen ferner die »in Elend und Hunger vergehenden« jüdischen Frauen in Oberägypten nicht der »Königin des Himmels« geräuchert haben?

Wenn wir einerseits berücksichtigen, daß Jeremias den Polytheismus der Eltern und Großeltern unserer Kolonisten, sowohl seinem Charakter wie seinen Motiven nach, dem ihrer palästinensischen Vorfahren gleichstellt (Jerem. 44, 3. 8. f 15—21), und andererseits bedenken, daß diese Juden, welche Jeremias schon am Beginne des 6. vorchr. Jahrh. vorgefunden hat, und die die exilische Läuterung nicht erfahren haben, für uns das vorexilische Israel repräsentieren und uns eine klare Illustration biblischer Polytheisten bieten, so müssen wir, ohne uns zu schämen, eingestehen, daß das religiöse Niveau jener Polytheisten von uns ungerechterweise viel zu tief eingeschätzt worden ist.

Wahrlich, eine so grelle Beleuchtung biblischer Verhältnisse durch zeitgenössische Urkunden übertrifft alle unsere Erwartungen. Mögen daher unserer Religionswissenschaft noch viele solcher Funde vergönnt sein. Und mögen auch unsere tonangebenden Religionshistoriker endlich anfangen umzulernen und ehrlich zuzugestehen, daß die traditionelle Auffassung der altisraelitischen Religionsgeschichte voll und ganz gerechtfertigt ist.

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

I.

»Israel wanderte nicht eher ins Exil, als es in vierundzwanzig Sekten zerfiel«. Abgesehen von der Zahl vierundzwanzig, die man wohl als eine haggadische Lizenz[1]) betrachten darf, enthält dieser Ausspruch R. Jochanans[2]) eine tiefe Wahrheit. Der Untergang des jüdischen Staates ist nicht allein der Eroberungspolitik der Römer[3]) zuzuschreiben, sondern auch dem Parteihader und Sektenhaß der Juden, die ihren Staat aus den Fugen hoben, lange bevor ein römischer Soldat den Boden Palästinas betrat. Die Kämpfe zwischen den Pharisäern und Sadduzäern sind die einzigen sicheren Daten in der inneren jüdischen Geschichte während des Jahrhunderts, welches der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 vorausging. Die Gegensätze aber, welche diese Kämpfe heraufbeschworen, sind uns äußerst mangelhaft bekannt. Die rabbinische Tradition sieht im Sadduzäismus nichts anderes als einen Abfall von der wahren Religion, deren Träger die Pharisäer waren. Für den modernen Historiker dagegen ist der Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern der zwischen einer kirchlichen Partei und der weltlichen Macht. Da nun der Talmud und Josephus, bisher die einzigen Quellen für unsere Kenntnis des Parteiwesens, pharisäische Tendenzen ver-

[1]) Vgl. R. Hai Gaon in 'Aruk s. v. עסר, der schon die Bemerkung macht: ודקאסר כיד בלשון הבאי ונוסמא, vgl. jedoch Responsen, ed. Harkavy, 281.

[2]) Jer. Sanhedr. IX, 29c.

[3]) R. Jochanan spricht zwar von dem ersten Exil, aber für Kenner der Haggada bedarf es keiner Beweise, daß die Haggada in ihrer Darstellung des zweiten Exils biblisches Material verwendet.

folgen, so würden ihre Angaben auch dann nicht für eine wahre Beurteilung der Parteiverhältnisse ausreichen, wenn sie bestimmter und reichhaltiger wären als sie es sind. »Audiatur et altera pars« ist die erste Bedingung für das richtige Urteil des Richters wie des Historikers, und so lange man diese Bedingung nicht erfüllen kann, muß man mit seinem Urteil zurückhalten.

Sind unsere Kenntnisse der drei großen Sekten, der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer als mangelhaft zu bezeichnen, so sind uns die vielen Unter- und Nebenströmungen derselben nicht einmal dem Namen nach bekannt. Die Anhänger dieser Richtungen erscheinen in der talmudischen Literatur unter den kollektiven Bezeichnungen מינים oder חצונים, so daß uns jede Möglichkeit genommen ist, die Individualität dieser verschiedenen Richtungen kennen zu lernen[1]). Nichts wäre geeigneter unsere Unkenntnis des Sektenwesens zu veranschaulichen, als wenn wenigstens einige zusammenhängende Blätter aus der Hand eines alten Sektierers zu uns gelangten.

Diese Überraschung ist uns nun in der Tat zuteil geworden. Die Genisah zu Kairo, diese große Fundgrube literarischer Schätze, hat uns eine Schrift[2]) aufbewahrt, in der wir zum ersten Male die Stimme eines Sektierers vernehmen, und die von nun an zuerst gehört werden muß, bevor man über das jüdische Sektiererwesen sprechen will.

Professor Schechter, der glückliche Entdecker dieses Schatzes, nennt diese Schrift: »a Zadokite Work« und gibt in der Einleitung zu derselben seine Gründe für diese Be-

[1]) Daß מין manchmal Juden-Christ ist, steht fest, aber ebenso sicher ist es, daß häufig dasselbe Wort ganz etwas anderes bedeutet.

[2]) Der volle Titel ist: Documents of Jewish Sectaries vol. I. Fragments of a Zadokite work, edited from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah Collection ... and provided with an English Translation, Introduction and Notes by S. Schechter Cambrigde University Press 1910.

nennung. Ich werde in einem besonderen Abschnitt über die Sekte sprechen, deren Credo in diesem Fragment niedergelegt ist. Bei dem argen Zustande aber, in welchem diese Schrift sich befindet, halte ich es für richtig, zuerst den Text genauer zu untersuchen und dann zur Diskussion desselben überzugehen.

II.

Manche in den folgenden Abschnitten vorgeschlagene Emendationen zu unserem Texte[1]) setzen die demselben eigentümliche Orthographie voraus, weswegen es sich empfiehlt in Kürze auf diese Eigentümlichkeiten hinzuweisen.

A) Für o wird in folgenden Fällen ו gesetzt;

1. der Infinitiv constructus des Kal wird beinahe immer[2]) plene geschrieben: 8, 5 ונקום ונ׳טור; 6, 18 ולשמור; 6, 21 ולדרוש; 6, 16 ולנזול; 2, 15 ולבחור, ולמאום; 1, 7 לירוש; 1, 14 בעמוד; 5, 5 עמוד; 8. 6 ושנוא; 12, 6 לשפוך; 11, 1 לרחוץ; 10, 8 לשפוט.

2. die Nomina segolata haben einige Male ו wo die Massora nur die defekte Schreibart kennt: 4, 12 חוק; 12, 1 קודש; 4, 6 הקודש; 2, 5 כוח; 2, 4 ורוב; 1, 7 שורש;

3. das Imperfect Kal wird beinahe immer plene geschrieben[3]): 8, 3 תשפוך; 9, 2 תקום תטור; 3, 3 ויטסור; 16, 13 ידור; 13, 12 ישטול; 12, 13 תרטוש; 12, 10 ימכור[4]).

B) Für e findet sich י in folgenden Fällen: 3, 15 עידות; 2, 7 סליטה; 2, 6 שאירית; 1, 13 סוירה; 13, 1 ומיאות; 5, 14 ביציהם; 5, 14 ביצי: 9, 23 עידים; 1, 9 אשישים; 6, 20 כפירושיהם; 4, 6 ופירוש.

C) Für o steht ו in Fällen wie: 11, 1 עומדו; 8, 2 לפיקדם; 12, 9 מנורנו; 1, 3 במועלם[5]); 14, 6 שלושתם[6]).

---

[1]) In Betracht kommt nur Fragm. A, während B in den meisten Fällen der massoretischen Schreibart folgt.

[2]) Nur 6, 10 עמד und 7, 9 בפקד bilden eine Ausnahme.

[3]) Neben ימכר, das aber vielleicht יִמָּכֵר zu lesen ist; vgl. weiter unten die Erklärung dieser Stelle.

[4]) Vgl. jedoch 14, 6 יפקד.

[5]) Gegen die Massora haben Sifri und Sifri Z. in Num. V, 6 למעל für למעול.

[6]) Daneben aber auch 14, 4 שלשתם!

D) Für u steht ו in: 2, 11 וככולם; 11, 23 כולה; 5, 12 חיקי; 2, 9 תומם, wobei zu bemerken ist, daß in allen diesen Fällen Dagesch forte folgt[1]).

Ebenso steht für i י bei folgendem Dagesch forte in: 4, 8 הניצל; 1, 6 לתיתו; 16 6 (ניצל?) נימול; 3, 9 וגיבוריהם.

In einem Falle[2]) — 4. 20 ניתפשים — sogar ohne daß darauf ein Dagesch forte folgt. Auffallend aber nicht beispiellos sind 1, 9 וכמיגששים und 8, 5 ניטור wo י für Schewa gebraucht wird.

Trotz der Vorliebe für die volle Schreibart finden wir auch defektive Schreibarten, wo die Massora immer oder vorwiegend plene hat wie: 9, 10 השפטים; 10, 18 רק; 11, 21 צדקם und ebenso 10, 9 ימו sowie 11, 2 חפצו. Zu den weiteren orthographischen Eigentümlichkeiten unseres Fragments gehören die Auslassungen der Plural- und Feminin-Endungen der Nomina sowie der Suffixe: 5, 7 מבדיל = מבדילים; 5, 13 זיק[3]) = זיקות; 4, 18 טמא = טמאת; 2, 6 חבל = חבלה; 12, 8 חבור = חבורת; 2, 9 מעמד = מעמדם. Nach aramäischer Orthographie findet sich 6, 7 בפי für בפֶה, während 2, 3 תושייה die im Neuhebräischen gebräuchliche Schreibart für תושיה ist.

III.

1, 2: ומשפט יעשה בכל מנאציו. Der Hinweis S. auf Gen. 18, 25 יעשה משפט ist nicht ganz genau, denn an dieser biblischen Stelle bedeutet ע' מש' »Gerechtigkeit üben«, während es an unserer Stelle mit »Gericht vollziehen« zu übersetzen ist, wie auch S. richtig »execute judgement« hat. Die biblische Parallele zu diesem Gebrauch von ע' מש' ist Ps. 149, 9 לעשות בהם משפט und daher auch an unserer Stelle mit ב konstruiert.

[1]) Auch im Ben Sira wird in zahlreichen Fällen ו geschrieben. Vgl. Smend. Einleitung.

[2]) Vgl. auch 13, 11 ושוכלו, wofür auch שיכלו zu lesen ist.

[3]) Im Text זיקי, wahrscheinlich aber stand ursprünglich 'ק und haben die Abschreiber den Strich über dem ק, der die Abkürzung andeuten sollte, für ein י angesehen.

1, 5: שנים שלש מאות וכו׳. Trotz שנים עשרים — 1, 10 — und כשנים ארבעים — 20, 15 — ist der Gebrauch von שנים in diesem Verse höchst befremdend, da die Zeit durch den folgenden Satz לתיתו אותם näher bestimmt wird und man daher שנת erwarten würde.

1, 7: שורש מטעת . . . ויצמח. S. möchte mit Rücksicht auf Jes. 60, 21[1]) נצר מטעו lesen, aber unser Verfasser hat wohl an Jer. 12, 2 נטעתם גם שרשו gedacht, und man übersetze daher, »und er ließ hervorsprießen aus Israel und Aaron die Wurzel, die er gepflanzt hat«. In den Jahren des Leidens konnte Israel sich nicht entwickeln, es existierte nur als eine Wurzel ohne Zweige und Früchte; erst nach dem Ablauf der Jahre des Leidens konnte es sich entfalten. Unser Verfasser spricht hier nicht wie S. — Einleitung 12 — annimmt, von einer bestimmten Person, etwa dem Stifter der Sekte, sondern vom ganzen Volke, das er näher als Israel und Aaron bezeichnet. Daher auch ויצמח כישראל ומאהרן, während der Messias משיח מאהרן ומישראל ist. Sprachlich ist zu שורש מטעת noch zu bemerken, daß im Talmudischen מטעה = biblisch מטע ist, und daß ferner in diesem Fragment die Suffixe häufig unbezeichnet bleiben, so daß מטעת so viel wie מטעתו ist.

1, 12: את אשר עשה בדור אחרון. S. ist vollständig im Rechte die Worte בדור אחרון für einen Schreibfehler zu erklären, da doch kaum anzunehmen sei, unser Verfasser hätte geschrieben »und er verkündete den spätern Geschlechtern was er dem spätern Geschlechte tat«, wo doch das spätere Geschlecht sicher für eine frühere Zeit steht als die späteren Geschlechter. Jedoch ist S. Emendation בדור ראשון kaum haltbar, denn abgesehen davon, daß sich nicht gut erklären läßt wie aus ראשון, אחרון entstand, kann בדור ראשון kaum »former generation« bedeuten wie S. übersetzt, dies würde heißen בדור אשר היה מלפניהם. Man lese daher בדור חרון »das Geschlecht des Zornes«, die Zeit des Leidens

[1]) So das Ketib, das Kerè מטעי.

ist für unsern Verfasser die Zeit des Zornes. — 1, 5 — und das Geschlecht, über welches Gott das Leiden sandte, ist das Geschlecht des Zornes, denn nur als Folge des göttlichen Zornes ist für unsern Verfasser ihr Leiden erklärlich. Der Ausdruck דור חרון entspricht genau dem biblischen דור עברתו Jer. 7, 29, während א das in אחרון für חרון dem vorhergehenden אחרונים sein Dasein verdankt[1]). Möglich wäre es auch, daß בדור אחרון ein Doublette zu לדורות אחרונים ist, indem neben der Leseart ויודע לד' אח' eine zweite ויודע בד' אח' bestand, die dann beide in den Text gerieten. Jedoch ist die Verschreibung von דור חרון zu ד' אחרון sehr leicht erklärlich, und wir dürfen daher דור חרון als den korrekten Text betrachten.

1, 15: מימי כזב. Ähnliche Ausdrücke für falsche Lehren sind מים הרעים »schlechtes Wasser« im Spruche Abtalions — Abot. 1, 12 — und מים עכורים[2]) »getrübtes Wasser«, Sifre Deut. 48 = Midrasch Tannaim 42. Wie in den rabbinischen Quellen so ist auch in unserem Texte unter »trügerisches Wasser« falsche Lehre seitens jüdischer Lehrer zu verstehen und nicht etwa heidnische Lehren; der איש הלצון ist demnach sicher ein jüdischer Gegner der Sekte und nicht etwa Antiochus Epiphanes, der die Juden zum Abfall von ihrer Religion zwang. Auch der Ausdruck התיך deutet darauf hin, daß der מטיף — vgl. 4, 19 — ein falscher Lehrer sei, denn auch in der Schrift wird התיך nur von den Propheten, falschen wie wahren, gebraucht.

1, 15: להשח גבהות עולם. Dieser Ausdruck ist nicht wie S. annimmt Jes. 2, 11; 17 entnommen, denn an diesen Stellen bedeutet גבהות אדם der Stolz des Menschen, was hier gar keinen Sinn gibt, sondern ist Hab. 2, 6 שחו גבעות עולם nachgebildet. Jedoch ist es nicht nötig גבהות in גבעות zu ändern, da unser Verfasser ziemlich häufig kleine Änderungen in

[1]) Vgl. auch Ps. 95, 10—11.

[2]) Meiri Abot 1, 12 zitiert aus Sifre die vom Midr. Tannaim gebotene Leseart.

den biblischen Zitaten sich erlaubt. Man wird übrigens nicht fehl gehen, wenn man גְּבָהוֹת von גְּבָהָה »Höhe« liest und nicht גַּבְהוּת, obwohl biblisch wie mischnisch גַּבֵּה dafür gesagt wird.

1, 16: ולסיע גבול. Mit Rücksicht darauf, daß es in der Schrift nie anders als הסיג ג' heißt — Deut. 19, 14; 27, 17; Hos. 5, 10 und Spr. 22, 28 — sowie daß unser Verfasser — 5, 20 — selbst von den מסיגי הגי spricht, wäre man geneigt ולסיע in ולסיג zu emendieren. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß hier absichtlich הסיע für הסיג gebraucht ist, denn dies drückt den Gedanken des Verfassers, der den Gegnern vorwirft, »sie rissen die festgesetzten Lehren nieder« besser aus, als das biblische הסיג ג', das die Grenzen, verrücken, bedeutet. Eine interessante Parallele zu unserem Verse ist der Derasch R. Simons[1]) zu Spr. 22, 28, der die Worte der Schrift »verrücke nicht die uralte Grenze, welche deine Väter festsetzten« dahin erklärt: מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו »einen Brauch, den deine Väter einführten, verändere nicht«. Diese Midraschstelle ist wohl die Quelle für die Bemerkung des ספר חסידים S. 207, ed. Wistinetzki: לא תסיג גבול . . . ראשונים שלא יאמר ניגון של תורה לנביאים . . . »verrücke nicht die Grenze . . . die die Vorfahren festsetzten, d. h. man gebrauche nicht die für die Rezitation des Pentateuchs festgesetzte Kantilation beim Vortrage der Propheten, sondern für die verschiedenen Teile der Schrift die verschiedenen von Alters her festgesetzte Melodien.« Diese Midraschstelle ist ferner die Quelle für Midrasch Aggada, Deut. 199, was Buber entgangen ist.

1, 19: ויבחרו בטוב הצואר. Der Ausdruck טוב הצואר ist

[1]) Midr. Mischle z. St., ed. Buber 93. Vgl. auch Sifre Deut. 188, wo die Stelle in Deut. . . לא תסיג auf die richtige Überlieferung der Lehren der einzelnen Gelehrten bezogen wird; der Text ist wohl nach Midr. Tanneim z. St. zu emendieren. Vgl. auch das slavische Buch Henoch 52, 9, »gesegnet sei derjenige, welcher die Grundfesten behält, welche die Väter in uralter Zeit gründeten,« wo gleichfalls ein Derasch zu Spr. 22, 28 vorliegt. Im äthiop. Henoch 91, 2, 14 ist dieser Derasch verwischt.

biblisch — Hosea[1]) 10, 11 — und unsere Stelle muß demnach übersetzt werden: »und sie wünschten sich einen feisten Nacken«; den Gegnern wird vorgeworfen, daß sie nur darauf bedacht sind, sich gehörig auszufüttern. Die Spötter in Israel, bemerkt der Midrasch — Tanchuma, ed. Buber, II, 129 — sprachen: ראו צואר, seht den Fleischnacken Moses', was er ißt, gehört den Juden, und was er trinkt, gehört den Juden. Auch in dieser Midraschstelle steht צואר für den ganzen Körper und ebenso in einem Spruch der Weisen מבחר הפנינים I, 29: מי שמתעסק בתורה ובעבודה לא יתכן שיהיה צוארו עב וגופו שמן »wer dem Studium der Thora und den frommen Handlungen obliegt, der kann keinen feisten Hals oder fetten Körper haben.« Der Vorwurf, den unser Verfasser gegen seine Gegner erhebt, ist der, daß sie den irdischen Genüssen fröhnen, und diese Charakteristik hat eine Parallele in der Himmelfahrt Moses VII, 4: »da sie betrügerische Leute sein werden, nur sich selbst zu Gefallen lebend ... und zu jeder Stunde des Tages gern schmausend und mit der Kehle schlingend«.

2, 2: ואגלה אוזנכם בדרכי רשעים Es liegt absolut kein Grund vor, אוזנכם in עיניכם zu emendieren, wie S. vorschlägt, denn der Verfasser wollte seine Leser nicht auf etwas aufmerksam machen, das vor den Augen der Menschen sich abspielt oder abgespielt hat, wie in 2, 14, sondern er will die Strafe der Gottlosen verkünden, und zwar nicht auf Erden, sondern im Jenseits; es ist eine Lehre, die er vorträgt und אגלה אוזנכם der einzige zulässige Ausdruck. Freilich muß man bei dieser Auffassung nicht in den Irrtum verfallen דרכי רשעים mit »den Wegen, welche die Bösewichter wandeln« übersetzen, die Wege sind vielmehr die להבי אש — 2, 5 —, das Gehenna, wohin die Bösewichter kommen, um ihre Strafe zu erhalten. Der biblische Vers Ps. 1, 6 כי יודע יי דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד, an den wohl unser

[1]) Vgl. Ehrlich z. St., der עברתי mit »erfassen« übersetzte, richtiger wohl »betrachten«.

Verfasser bei dieser Stelle dachte, wird im Midrasch Thehillim z. St., ed. Buber, 24, dahin erklärt, והוא דן את הצדיקים ומוליכן לגן עדן ודן את הרשעים ומחייבן לגיהנם, »er — Gott — sitzt zu Gericht über die Frommen, die er alsdann nach dem Paradiese führt, und er richtet die Gottlosen, die er schuldig befindet, um im Gehinnom bestraft zu werden«. Dieser Midrasch versteht demnach unter דרך צדיקים und דרך רשעים die Wege, auf welchen die Frommen und die Gottlosen sich zu ihren Bestimmungsorten begeben. Auch Rabban Jochanan b. Sakkai sprach[1]) auf seinem Todtenbette »von zwei Wegen, dem einen, der nach dem Paradiese führt, und dem anderen nach der Hölle«.

2, 4: ערמה ודעת Wie schon S. bemerkte, bedeutet hier ערמה nicht Schlauheit, sondern, wie Sprüche[2]) 8, 12. Einsicht, Verstand, und ich möchte noch hinzufügen, daß im Talmud auch ערמומית Verstand ist, nicht Schlauheit, wie aus Niddah 45b zu ersehen ist.

2, 4: ארך אפים עמו S. verweist auf Exod. 34, 6; aber dort ist ארך Adjektiv, während es hier ein Nomen ist, wie עמו zeigt, und wonach vielleicht אֹרֶךְ zu lesen ist, obwohl auch Jerem. 15, 15 die Massorah אָרֶךְ und nicht אֹרֶךְ liest. Möglich ist auch, daß[3]) ארך אפים ועמו רוב סליחות zu lesen ist; »er ist langmütig und bei ihm ist Fülle der Verzeihungen«, und für diese Annahme spricht die Tatsache, daß im Rabbinischen אריכות אפים und nicht ארך א' gesagt wird, wobei allerdings nicht zu vergessen ist, daß gemäß der in unserem Fragmente auch sonst angewandten Orthographie ארך auch für אריכות stehen kann. Vgl. auch Ben Sira XVI, 11 כי רחמים ואף עמו.

[1]) Vgl. Berachot 28b; Abot R. Nathan XXV, 79, ed. Schechter.

[2]) Eine bessere Parallele zu unserem Texte ist Spr. 1, 4, wo ערמה und דעת wie in unserem Fragment zusammengestellt sind.

[3]) Ist Jesaia 55, 7 כי ירבה לסלוח nachgebildet; in der liturgischen Formel רב סליחות ובעל הרחמים ist רב wohl mit »Meister« zu übersetzen, wie der Parallelismus בעל verlangt.

2, 6: מלאכי חבל. Bei der Häufigkeit des Ausdruckes מ׳ חבלה in der talmudisch-midraschischen Literatur ist es höchst unwahrscheinlich, daß unser Verfasser von מלאכי חבול oder חָבָל sprach. Das fehlende ה am Ende ist nicht ein Schreibfehler, sondern die in unserem Fragmente auch sonst gebrauchte Orthographie, die das Feminum ה nicht immer ausdrückt.

2, 8: ויתעב את דורות מדם. Daß dieser Satz korrumpiert ist, bedarf keiner weiteren Beweise. Doch läßt sich der richtige Text leicht herstellen; denn er ist Ps. 5, 7 nachgebildet, wonach דורות דמים zu lesen ist, »Geschlechter beladen mit, Blutschuld« entsprechend dem biblischen איש דמים יתעב. Die Blutschuld ist es nämlich, die das Verderben der Sünder verursacht. Möglich wäre auch, daß דורות אדם »die Geschlechter der Menschen« oder ד׳ קדם »Geschlechter der Urzeit« zu lesen ist, als Parallele zu der zweiten Hälfte des Verses מן הארץ. Aber die zitierte Psalmstelle spricht für דמים.

2, 9: מי עד תומם. Es liegt kein Grund vor, mit S. hier eine Lücke anzunehmen; man lese מועד תומם und übersetze: und er — Gott — verbarg sein Antlitz vor der Erde zur Zeit, die bestimmt war für ihre — der Bösewichter — Vernichtung.

2, 9, 10: וידע . . . לכל שני עולם. »Und er wußte die Jahre des Bestehens, die Zahl und das genaue Ende alles dessen, was existiert und existiert hat, sowie das, was kommen wird am Ende der Jahre (= Zeiten) der Welt«. Gottes Allwissenheit erstreckt sich über alles, über das Seiende הֹוֶה, das Gewesene נִהְיָה und das Zukünftige מה יבוא und zwar über all das Einzelne der Ereignisse. Die Orthographie מעמד für מעמדם und מספר für מספרם sowie הוי für הויה — Exod. 9, 3! — bietet nach dem im Abschnitt II Bemerkten nichts Auffälliges, da in diesem Fragment die Suffixe häufig ausgelassen werden.

2, 12: ויודיעם ביד משיחו רוח קדשו. S. übersetzt: »And through his anvinted, H. made them know his Holy Spirit.«

Wollte man aber sogar S. Ansicht akzeptieren[1]), wonach der Messias dieser Sekte auf Erden geweilt hat und nur für eine Zeit verschwunden ist, um wieder zu erscheinen, so könnte an dieser Stelle משיחו unmöglich mit »seinem Messias« übersetzt werden, denn ויודיעם bezieht sich auf die vergangenen Geschlechter im Laufe der Geschichte, während das Erscheinen dieses Messias erst beim Entstehen dieser Sekte stattfand. Bedenkt man nun, daß dieser Satz dem von Nehemia — 9, 30 — ותעד בם ברוחך ביד נביאיך entspricht, so ergiebt sich, daß מְשִׁיחָי »seine Gesalbten« für נביאיו steht und zwar hat unser Verfasser gemäß seiner Anschauung[2]) von der großen Bedeutung der Patriarchen für die wahre Lehre absichtlich משיחו anstatt נביאיו gebraucht, wobei er das Beispiel von Ps. 105, 15 אל תגעו במשיחי befolgte, wo »meine Gesalbten« so viel wie die Patriarchen[3]) sind und wo ferner משיחי als Parallele zu בנביאי — ולנביאי אל תרעו steht Will man aber die Leseart משיחו beibehalten, so muß man להודיעם lesen und übersetzen: »Und während all dieser Jahre ließ er erstehen . . . damit er ihnen — am Ende der Zeiten — durch seinen Messias seinen heiligen Geist verkünde«. Gegen die Auffassung von משיחו als »sein Messias« spricht aber die Tatsache, daß unser Verfasser immer nur von dem Messias als משיח מאהרון ומישראל spricht, und nicht von משיח יי.

Sehr bezeichnend sind die Worte רוח קדשו והוא אמת das nicht allein uns als hebräisches Äquivalent für πνεῦμα τῆς ἀληθείας gilt, sondern auch für die Entwicklung

[1]) Vgl. weiter unten Abschnitt V.

[2]) Vgl. Schechter Einleitung 29. Diese Ansicht tritt auch im Buche der Jubiläen sehr stark hervor. Übrigens hält auch die rabbinische Tradition — Seder Olam XXI — »die Väter« für Propheten, und dies ist auch die Ansicht Philos, Quis div. haer. sit XII, der sogar darin der rabbinischen Tradition folgt, daß er Noah zu den Propheten zählt.

[3]) Vgl. Midr. Tehill. z. St. במשיחי אלו האבות »meine Gesalbten, darunter sind die Väter zu verstehen.«

dieses Begriffes von Bedeutung ist[1]). Im Buche der Jubiläen XXV, 15 ist der Geist der Wahrheit רוח אמת identisch mit dem untrüglichen prophetischen Geiste, weßwegen wir auch in einigen Handschriften »heiligen Geist« für »Geist der Wahrheit« lesen, dagegen ist für unseren Verfasser der Geist der Wahrheit der Geist, der den Menschen zur Sittlichkeit und Frömmigkeit leitet, der sich zwar am deutlichsten in den guten und frommen Handlungen der »Gesalbten Gottes« offenbart, aber nichtsdestoweniger einem jeden Menschen innewohnt, so daß die Sünder durch ihre sündhaften Taten diesen heiligen Geist verunreinigen — 5, 11 — indem sie sich dessen Leitung widersetzen. Genau dieselbe Anschauung findet sich im Test. XII. Patr., wofür besonders folgende Stelle — Judah XX, 1 — sehr lehrreich is. »Erkennet nun, heißt es daselbst, daß sich zwei Geister mit dem Menschen abgeben, der der Wahrheit und der des Irrtums, und der mittlere ist der der Einsicht, des Verstandes, wohin er neigen will.« Ähnlich heißt es auch, Weisheit Salomos VII, 27: »und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, begabt sie Freunde Gottes und Propheten mit Geist«.

2, 13: ובפרוש שמו שמותיהם. S. hält שמו für einen Schreibfehler veranlaßt, durch das folgende שמותיהם, gibt aber zu, daß, wenn man auch שמו streiche, der Satz keinen Sinn gibt. In Wirklichkeit aber liegt kein Grund für irgend welche Emendationen vor, der Satz ובפרוש . . . התעה bezieht sich auf die קריאי שם Zeile 11 und man übersetze: Und sie — die von Gott erwählten — hinterließen unverwüstlichen

[1]) Vgl. Ausführliches darüber Bousset, Religion des Judenthums, S. 343 und 375 ff., dessen Ausführungen jedoch der Berichtigung bedürfen; seine Angabe, daß nach der Ansicht der Testamente der Patriarchen der Messias diesen Geist über die Frommen ausgießen werde, beruht auf einem Irrtum, denn Judah XXIV, 3 ist vom »Geiste der Gnade« und nicht von dem der Wahrheit die Rede. Wohl aber liegt diese Vorstellung vor in Joh. XV, 26, wo aber wahrscheinlich πνεῦμα τῆς ἀληθείας einen Grad der Prophetie bezeichnet.

Namen[1]), die er — Gott — aber haßte, führte er irre. Die Bedeutung von שָׂם שֵׁם »sich einen Namen machen« ist zwar nicht biblisch, wohl aber talmudisch, wie aus Ber. 7 b hervorgeht, wo Ps. 46, 10 שם שמות soviel als שָׂם שְׁמוֹת erklärt wird.

2, 18: בה נאחזו. Es liegt kein Grund vor בה in בם zu emendieren, wie S. tut, denn, obwohl der Verfasser in der vorhergehenden Zeile בם gebraucht, so handelt es sich hier hauptsächlich um »eine« Sünde, die den Fall der Engel herbeiführte, nämlich זנות, weswegen der Singular בה ganz in Ordnung ist, und auch Seite 3, 1 wird auf diese Sünde mit בה hingewiesen.

2, 19: וכהרים גויותיהם. Die Legende[2]) erzählt, daß die Nachkommen der gefallenen Engel 3000 Ellen hoch waren — Henoch 7, 2 —, manche gehen noch weiter und behaupten, daß Og, der unbedeutendste unter diesen Riesen[3]), von so hoher Statur war, daß sein Schenkel mehr als drei Parasangen maß, Niddah 24 b. Auf solche Anschauungen gehen wohl die Worte unseres Textes »und wie Berge waren ihre Körper« zurück; Test. XII Patr., Reuben V, 7 heißt es sogar: die gefallenen Engel reichten bis zum Himmel.

2, 19—20: כי נסלו . . . כי נוע. S. liest beide Mal גם כן für כי, aber ohne triftigen Grund, die Konstruktion in diesem Satze hängt von Z. 16 כי רבים ab: »Nicht hänge man den sündhaften Gedanken und den Augen der Unzucht nach, denn viele[4]) wurden durch dieselben irregeführt . . . denn es fielen ihre — der gefallenen Engel — Söhne, und all das Fleisch, das auf dem Trockenen war, ging zugrunde.«

---

[1]) Wörtlich: mit Deutlichkeit setzen sie ihre Namen; unser Verfasser gebraucht שָׂם שֵׁם in dem Sinne, in welchem in der Schrift עשה שם gesagt wird.

[2]) Vgl. die Legenden über die Nachkommen der gefallenen Engel in meinem »Legends of the Jews«, I, 125, 150, 160; III, 268, 343—346.

[3]) Vgl. meine Legends of the Jews III, 346.

[4]) רבים ist vielleicht an dieser Stelle mit »mächtigen« zu übersetzen.

2, 21: ולא שמרו את מצות עשיתם. Dieser Satz ist eine Anlehnung an Jesaia 22, 11 und findet sich beinahe wörtlich im slav. Henochbuche VII, 3, wo die gefallenen Engel als diejenigen beschrieben sind, »welche von dem Herrn abfielen, den Geboten Gottes nicht gehorchten und nach ihrem eigenen Willen handelten«. Eine andere Anlehnung an diese Worte Jesaias findet sich Seite 3, Zeile 6—7.

3. 1: ומשפחה הם בה הם נכרתים. S. liest ומשפחותיהם, was aber kaum annehmbar ist, da doch nicht anzunehmen ist, unser Verfasser hätte gesagt »die Familien der Söhne Noahs sind ausgerottet worden«, während doch die Gesamtmenschheit nur die Nachkommenschaft der Söhne Noahs ist. Man lese משפחות חם »die Familie Hams« sind die Kanaaniten, die ausgerottet worden sind, und zwar wegen ihrer unzüchtigen Handlungen — Lev. 18, 29 התועבת ונכרתו —, weswegen unser Verfasser in Übereinstimmung mit dieser biblischen Stelle behauptet: בה תעו . . . בה הם נכרתים, wobei בה auf זנות in 2, 16 zurückgreift, wie oben bemerkt worden ist. Wie unser Verfasser, so spricht auch das Buch der Jubiläen 20, 4; 22, 21 von der Ausrottung Kanaans; »der Same Kanaans wird ausgerottet werden aus dem Lande, denn in der Sünde Hams hat Kanaan sich vergangen[1]), und all sein Same wird ausgerottet werden von der Erde, und alle seine Nachkommen, und kein Abkömmling von diesen wird gerettet werden am Tage des Gerichtes«.

3, 2: ויע . . . הב בשמרו. S. liest ויעשה איהב, was aber meines Erachtens aus sprachlichen Gründen kaum zulässig ist, höchstens könnte man sagen ויעשהו לו אוהב »und Gott erwarb sich ihn zum Freunde«, wie auch die Mischnah — Abot 1, 6 — עשה לך רב sagt. Wenn die Buchstaben ויע beibehalten werden sollten, dann kann man nur ויעידהו אוהב

[1]) Der Grund für die Ausrottung Kanaans ist im Buch der Jubiläen verschieden von dem in unserem Texte, der sich enger an Lev. 18, 29 anschließt. Über die Zügellosigkeit der Kanaaniter vgl. auch Pes. 113b.

»und er pries ihn[1]) als seinen Freund«, wahrscheinlich aber ist einfach ויקראהו zu lesen, »und er nannte ihn seinen Freund«, womit auf Jes. 41, 8 אברהם אוהבי hingewiesen wird, wie auch im Buche der Jubiläen 19, 9; 31, 19 und Apokalypse Abrahams IX von Abraham, dem Freunde Gottes, gesprochen wird. Auf die zitierte Bibelstelle geht wohl auch die Bezeichnung Abrahams als ידיד in Mechilta, Ber. 18 zurück[2]).

3, 4: ובעלי ברית לעולם. S. übersetzt: »and men of the covenant for ever«, aber »Bundesgenossen« ohne nähere Bezeichnung gibt keinen Sinn, und, wenn man den Text hier auch sonst nicht emendieren will, so muß man doch ברית als Abkürzung von בריתו erklären; die Patriarchen sind seine — Gottes — Bundesgenossen. Ich glaube jedoch nicht, daß לעולם hier am Platze ist, da eine Parallele zu לאל erwartet wird und daher dürfte sich wohl empfehlen בעלי ברית לעליון; die Benennung Gottes als אל עליון war bekanntlich zur Zeit der Hasmonäer, die sich offiziell als die Priester[3]) לאל עליון bezeichneten, sehr beliebt. Vielleicht ist hier Ben Sira 44, 20 benutzt, wo von Abraham gesagt wird: אשר שמר מצות עליון ובא בברית עמו.

3, 5: להעיז על מצות אל . . . במצרים. Die Anschauung, wonach Israel in Ägypten von Gott abgefallen war, wird in der Bibel nur von Ezechiel — 20, 7. 8. 36 — vertreten und in der apokryphischen Literatur wird von dieser Tatsache ganz still geschwiegen. Die Haggadah[4]) dagegen macht kein Geheimnis aus der Sündhaftigkeit Israels in Ägypten, und es ist lehrreich,

[1]) Vgl. Job 29, 11.

[2]) Diese Stelle ist sowohl Beer, Leben Abr. 431, wie Malter, Monatsschrift 1907, 713 entgangen.

[3]) Vgl. Rosch ha-Schanah 18 b כהן לאל עליון Assumpt. Mos. 6, 1 sacerdotes summi Dei und Buch der Jubiläen 32, 1: und Levi träumte, daß sie ihn eingesetzt und zum Priester des höchsten Gottes gemacht hätten; aber auch Ben Sira gebraucht es häufig, vgl. 46, 5a, 5c und 47, 5 a.

[4]) Mechilta Bo 5 »Israel war dem Götzendienste ergeben«, u. a. a. O. Vgl. meine Legends II, 362.

daß unser Text darin mit den rabbinischen Quellen übereinstimmt. Der besondere Vorwurf des Blutgenusses, den unser Verfasser gegen Israel in Ägypten erhebt, stimmt gleichfalls mit der Behauptung des Sifre Deut 76 überein שהיו שמופין בדם קדם מ'ת »sie fröhnten dem Blutgenusse vor der Offenbarung der Torah«. Allerdings ist nach der Ansicht des Sifre der Genuß des Blutes vor der Offenbarung der Torah gar nicht verboten gewesen, während nach der Ansicht unseres Verfassers der Blutgenuß von früher — wohl seit Noah[1]) — verboten war.

3, 6—7: ויכרת זכורם. Der Ausdruck זכורם enthält mehr als die biblische Stelle Num. 14, 29, worauf hier Bezug genommen wird und es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß hier in Übereinstimmung mit der Haggadah — Midr. Tehil. I, ed. Buber 13 — angedeutet wird, daß nur die Männer זכורם aber nicht die Frauen in der Wildnis gestorben sind.

3, 7: בדבר להם בקדש עלו ורשו את רוחם. Dieser zweifelsohne verderbte Text ist wohl in folgenderweise zu emendieren: יכרת זכורם במדבר דבר להם בקדש עלו ורשו ורעו את רוחם ולא שמעו וכו'. »Er sprach zu ihnen in Kadesch, auf und nehmet Besitz vom Lande, sie aber jagten dem Eitlen[2]) nach und hörten nicht usw.« Die Worte דבר und ורעו sind infolge von Homoioteteuton ausgefallen, da nicht allein דבר sondern auch ורעו gleiche Buchstaben vorangehen, denn ע und ש sind zum Verwechseln ähnlich. Möglich wäre auch, daß der ursprüngliche Text עלו והקשו את ערפם — vgl. Nehem. 9, 16 und 17 — lautete; graphisch jedoch läßt sich der vor-

[1]) Vgl. Gen. 9, 4 und Buch der Jubiläen 7, 28. Nach der Ansicht der Halachah ist der Genuß des Blutes den Noachiden nicht verboten.

[2]) רועה רוח ist biblisch — Hos. 12, 2 — und es liegt kein Grund vor, mit manchen Neuern den überlieferten Text zu beanstanden; eine andere Frage ist, ob es zu רעה »weiden« oder רעה »Wohlgefallen haben« gehört.

liegende Text nicht gut auf eine solche Vorlage zurückführen.

3, 14: שבתות קדשו ומועדי כבודו. Der Ausdruck שבת קדשך ist biblisch — Nehem. 9, 14 — und rabbinisch, so z. B. in der Liturgie für den Freitagabend — קדוש, wo die Formeln ושבת קדשך wohl zu den ältesten Bestandteilen dieses Gebetstückes gehört, da es sich in allen Versionen des קדוש findet. Die Bemerkung S. »It is however not clear, what is meant by the Holy Sabbaths« ist mir daher ganz unverständlich.

3, 16: פתח לפניהם וכו׳. In diesem Verse ist zunächst zu bemerken, daß schon in der Schrift — Jes. 41, 18 פתח . . . אפתח על שפיים נהרות »eine Wasserstätte entstehen lassen« bedeutet. Ferner ist zu bemerken, daß für רבים sicher חיים zu lesen ist, worauf der Nachsatz ומואסיהם לא יחיה ganz deutlich hinweist und das Ganze lautet demnach: »Er ließ für sie eine Quelle entstehen, die sie — die Frommen in Israel — zu einer Quelle lebendigen Wassers gruben«. Was der Verfasser mit diesem Satze sagen will, wird weiter unten 6, 4 הבאר היא התורה וחופריה הם שבי ישראל näher ausgeführt; Gott gab Israel die Torah, — er ließ für sie eine Wasserstätte entstehen — und die Berufenen unter ihnen machten aus dieser Wasserstätte eine Quelle lebendigen Wassers, indem sie die Torah richtig deuteten und lehrten.

3, 17: והם התגוללו. Das Verbum התגולל an dieser Stelle wie 8, 5 ist wohl von גלל »Mist« denominiert und hat nichts mit גלל »wälzen« zu thun; man übersetze daher »und sie befleckten sich«; ebenso Ben Sira XII, 14: ומתגולל בעונותיו »und sich besudelt an dessen Sünden.« Sprachlich ist auch התגולל als eine Nebenform für התגואל von גאל verunreinigen möglich.

3, 17: בפשע אנוש. S. übersetzt »transgression of man« und verweist auf Sprüche 29, 6, das aber gar keine Parallele zu unserer Stelle ist, da es dort בפשע איש רע »infolge

der Sünde des Bösewichts« heißt, was wohl einen guten Sinn gibt, während »Sünde des Menschen« einfach unmöglich ist. Es unterliegt für mich aber keinem Zweifel, daß nicht אנוש sondern אָנוּשׁ gelesen werden muß; פשע אנוש »unheilbare Sünde«. Die göttliche Verzeihung ist nach biblischen Sprachgebrauch die Heilung — Jes. 6, 10 ושב ורפא לו u. a. v. a. O. — und eine Sünde, die unverzeihlich ist, wird als unheilbar bezeichnet. Gott jedoch, fährt unser Verfasser fort, war so gnädig, daß er ihnen sogar die unverzeihbaren Sünden vergab.

3, 18: ברוי פלאו. Die Verschreibung von ברוב zu ברוי ist graphisch wohl leicht zu erklären, besonders da in unserem Fragmente רוב mit ו geschrieben wird, — 2, 4 —, aber sachlich paßt hier der Ausdruck »Fülle der Wunder« sehr schlecht, man würde ברוב חסדו »Fülle seiner Gnade«, ברוב אהבתו »Fülle seiner Liebe« oder einen ähnlichen Ausdruck erwarten, aber nicht Wunder, denn die göttliche Verzeihung כפר בעד עונם ist der Ausfluß seiner Gnade und Barmherzigkeit, aber nicht seiner Wundertätigkeit. Ich vermute, daß in ברוי פליאו ein Ausdruck wie ברבבות אלפים oder ähnliches steckt; der Verfasser wollte sagen, daß Gott ihnen nicht einmal, sondern zehntausendmal ihre Sünden verziehen hat.

4, 2: מעליהם. S. übersetzt »from them«, es kann aber kein Zweifel darüber herrschen, daß man מעלי הם lesen muß, entsprechend den Worten Ezekiels מעלי המה; zweifelhaft ist nur, ob הם nur eine andere Schreibweise für המה ist, was bei der eigentümlichen Orthographie des Fragments wohl möglich ist, oder ob unser Verfasser wirklich הם schrieb, da er auch sonst nicht ganz wörtlich zitiert.

4, 2: הם שבי ישראל. S. entscheidet sich für die Lesung שִׁבְיִ »Gefangenschaft« aber es scheint mir, daß שָׁבֵי »die Büßenden«, »die zu Gott Zurückgekehrten« die allein richtige Lesung ist. Besonders spricht für diese Annahme 8, 16 »und dies ist das Gesetz für die שבי Israels, die sich abwendeten vom Wege des — sündhaften — Volkes«, wo שבי näher durch »die sich abwendeten usw.« erklärt wird,

was nur dann einen befriedigenden Sinn gibt, wenn שָׁבֵי und nicht שְׁבִי gelesen wird. S. beruft sich auf 6, 5 zur Bestätigung seiner Auffassung; aber in diesem Verse gibt שְׁבִי mindestens einen ebenso befriedigenden Sinn wie שָׁבֵי. »Die zu Gott Zurückgekehrten« ist nur ein anderer Ausdruck für בּאי הברית, wie die Anhänger dieser Sekte bezeichnet werden, sie waren zuerst wie der Rest des Volkes auf Irrwegen begriffen, sind aber durch »den Lehrer der Gerechtigkeit« zu Gott zurückgeführt worden — 1, 9, 20, 11 — weswegen sie mit Recht die שבי ישראל genannt werden[1]).

4, 3: ובני צדוק הם בחירי ישראל. Dieser Satz will nicht, wie S. behauptet, sagen, daß die Söhne Zadoks, die Auserwählten Israels sind, sondern daß die Auserwählten Israels vom Propheten Ezechiel in 44, 15 als בני צדוק — Söhne der Gerechtigkeit! — bezeichnet sind. In echt midraschischer Weise erklärt unser Verfasser, daß der Prophet einen Hinweis enthält auf die Geschichte der Sekte; unter »Priester« versteht dieser die Väter der Sekte, die zu Gott Zurückgekehrten, unter »Leviten«, diejenigen, welche den Vätern der Sekte sich anschlossen[2]) und unter den Söhnen Zadoks[3]) die Auserwählten Israels, die am Ende der Zeiten erstehen werden. Nachdem er diesen Midrasch zu Ezechiels Worten gegeben hat, fügt er hinzu: dies ist die Erklärung ihrer — der von Ezechiel erwähnten כהנים לוים ובני צדוק — Namen gemäß ihrer Geschichte, der Periode[4]) ihres Bestehens, der Zahl ihres Leidens, der Jahre ihres Verweilens in der Fremde. Dieser Satz enthält demnach nicht die einleitenden Worte zu einer Geschichte der Sekte, wie S. annimmt, sondern greift auf das Vorhergehende

[1]) Vgl. auch 20, 7 שָׁבֵי פשע.

[2]) Ein Wortspiel לוים und נלוים; nach Esther 9, 27 würde man והנלוים עליהם und nicht עמהם erwarten, jedoch wird auch Ps. 83, 9 נלוה mit עם konstruiert.

[3]) Der Midrasch Lev. r. I versteht unter צדוק in diesem Verse den Hohepriester Aaron, indem er צדוק im Sinne von צַדִּיק »der Gerechte« nimmt, und ein solcher Derasch liegt auch in unserer Stelle vor.

[4]) Über diese Bedeutung von קץ vgl. weiter unten zu 6, 10.

zurück, indem darauf hingewiesen wird, daß der Prophet eine Andeutung auf die Geschichte der Sekte enthält. Nach dieser Auffassung beginnt mit ופרוש מעשיהם ein neuer Satz und dies ist eine Beschreibung — wörtlich: Deutung — ihrer Taten, worauf dann eine kurze Charakteristik der Frommen folgt.

4, 6: רשע ... הקודש שונים. Dieser Satz enthält den Gegensatz zu 1, 19, und da, wie schon zu dieser Stelle bemerkt worden ist, in den Worten ויבחרו בטוב הציאו der Hang zu sinnlichen Genüssen den Gegnern dieser Sekte vorgeworfen wird, so muß in הקודש שונים ein Lob für die Anhänger derselben stecken, die im Gegensatz zu den Gegnern dem Geistigen und Heiligen obliegen. Ich streiche daher das ש in שונים als Dittographie des vorhergehenden ש und lese אוהבים[1]); »sie lieben das Heilige« ist ein passender Gegensatz zu den Worten »sie finden Wohlgefallen am feisten Nacken.« Das folgende אשר כפר אל בעדם übersetze man demnach: »das Gott zur Sühne[2]) für sie einsetzte« und gemeint ist, daß das heilige Leben[3]) — das Leben nach dem Gesetze — ihnen als Sühne für die früheren Sünden gilt.

4, 9: שלום הקץ השנים. Für הקץ muß man קץ lesen, da הקץ השנים nicht Hebräisch ist, der Schreibfehler ist wohl durch ובשלום הקץ in der folgenden Zeile veranlaßt worden. Möglich ist auch, daß לשנים für השנים zu lesen sei, entsprechend למספר השנים in der folgenden Zeile, in welchem Falle הקץ beizuhalten ist.

4, 10—12: רחק החוק ... ובשלום הקץ. Zum Verständnisse dieses sehr dunklen Satzes sei bemerkt, daß für unsern

[1]) Graphisch näher zu ונים wäre אוים, aber der Kal אָוָה kommt sonst nirgends vor.

[2]) Man lese entweder כִּפֶּר oder כְּפֶּר im Sinne: als Sühne einsetzen.

[3]) Möglich auch, daß הקודש hier wie gewöhnlich das Heiligtum ist, und daß von den Begründern der Sekte gesagt wird, daß sie das Heiligtum lieben, während ihre Gegner gleichgiltig sind und nur um ihr eigenes Wohlergehen bekümmert sind.

Verfasser Jerusalem die heilige Stedt ist und bleibt. Die Zeit des göttlichen Zornes begann mit der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar — 1, 5 —, und den Gegnern wird vorgeworfen, daß sie das Heiligtum — zu Jerusalem — verunreinigen, 5, 6. Die Verunreinigung des Tempels freilich zwang die Anhänger dieser Sekte, vom jerusalemischen Tempel sich zurückzuziehen, so lange die Machthaber desselben Männer sind, die das Gesetz nicht beobachten[1]), und wie die Lage der Dinge war, versprachen sie sich keine baldige Besserung. Ihre einzige Hoffnung war, daß der Messias bei seinem Erscheinen wieder in Jerusalem einziehen und dessen Tempel in seiner ursprünglichen Heiligkeit herstellen werde. Unser Verfasser spricht daher: »Und während des Verlaufes dieser Periode von Jahren[2]) soll niemand dem Hause Juda sich anschließen, sondern ein jeder stehe auf seinen Festungswall; errichtet ist die — trennende — Wand, gar fern liegt die — messianische — Zeit.« In diesen Worten wird gegen jeden Versuch gewarnt eine Aussöhnung mit Jerusalem herbeizuführen, die Trennung der Sekte von dem Gros des Volkes muß fortdauern bis zur Ankunft des Messias, die aber noch in weiter Ferne liegt. Der Ausdruck לעמוד על משמרתי אעמוד ואתיצבה על מצור ist Hab. 2, 1 איש על מצורו[3]) nachgebildet, während נבנתה הגדר רחק החוק eine Umschreibung der Worte Michahs — 7, 11 יחק חק . . . יום לבנות גדריך ist.

4, 16: אשר הוא תפש בהם בישראל. S. bemerkt richtig, daß unser Verfasser hier Ezechiel 14, 4 למען תפשׂ את בית ישראל benützt; aber verleitet durch die übliche Auffassung dieser Ezechielstelle, glaubt er dann übersetzen zu müssen: by which Levi took Israel in their hearts. Aber über die Bedeutung von תפש in unserem Fragmente kann doch un-

[1]) Natürlich nur vom Standpunkte unseres Verfassers.

[2]) Über diese Bedeutung von קץ vgl. weiter unten zu 6, 10.

[3]) Ich lese מצורו und nicht מצודו wie S. hat, ר und ד sind in Ms. dieses Fragments kaum zu unterscheiden; möglich ist auch, daß מצורו durch מצודות in Zeile 15 veranlaßt ist.

möglich Zweifel herrschen, wie aus Zeile 18 יתפש בזה und Zeile 20 הם ניתפשים deutlich hervorgeht, wo תפש nur die Gefangennahme der Sünder durch den Satan bedeuten kann. Demnach ist Subjekt zu הוא gleichfalls Belia'al, der das Haus Israel — für בישראל lese[1]) בית ישראל — fängt vermittelst seiner drei Netze. Auch in Ezechiel ist nach Ansicht des Talmud — Kidduschin 40a und Parallelstellen — zu erklären: »damit ich das Haus Israel erfasse, d. i. zur Verantwortung ziehe — für das, was sie in ihrem Gedanken — Herzen — haben«. Ob nun diese Erklärung des Talmud die richtige ist, oder nicht, tut hier nichts zur Sache[2]), es genügt für uns zu wissen, daß die Alten diesen Vers Ezechiels so auffaßten, und hierin lag auch der Grund für unseren Verfasser diesen Vers zu zitieren.

4, 16: ויתנם פניהם. S. übersetzt: »and directed their faces to the three kinds of righteousness«, aber wenn man auch ויתן für ויתנם lesen wollte, so hat diese Erklärung doch noch andere Schwierigkeiten. Erstens müßte es heißen ויתן פ' אל שלי wie Gen. 30, 40 und nicht לשלושת und ferner ist der Subjektwechsel sehr auffällig, denn wie schon bemerkt worden ist, kann אשר הוא sich nur auf בליעל beziehen, während Subjekt zu ויתנם nur לוי sein kann. Ich lese daher ויתנו ערפיהם und übersetze: »die drei Netze vermittels welcher er — Belia'al — das Haus Israel fing, so daß sie sich von den drei Haupttugenden abwendeten«. Welche die drei Tugenden sind, wird nicht weiter angegeben; vielleicht dachte unser Verfasser an den Spruch Simon des Gerechten Abot 1, 2: Auf drei Dingen beruht die Welt, auf der Torah, dem Gottesdienste und der Wohltätigkeit. Es ist aber nicht unmöglich, daß die Lehre von den drei Tugenden eine jüdische Um-

[1]) Wahrscheinlich stand ursprünglich בי ישראל = בית ישראל, das dann von den Schreibern zu einem Worte בישראל zusammengezogen worden ist.

[2]) Ehrlich מקרא כפשוטו z. St. erklärt diesen Vers wie der Talmud, ohne aber den Talmud zu zitieren!

wandlung der von Plato für seinen Idealstaat aufgestellten vier Tugenden ist, Sophia, Andreia, Sophrosyne und Dikaiosyne. Die Tapferkeit, Dikaiosyne, bei Plato von dem Kriegerstand vertreten, hat nach jüdischer Auffassung keine Berechtigung weshalb nur drei Tugenden anstatt der ursprünglichen vier genannt werden.

4, 17: המקדש . . . הזנות הראשונה היא. Auch in der rabbinischen Literatur wird von den drei Kardinalsünden gesprochen, so z. B. Mechilta, Jihro I בנ' רבש"ע אומרת והיא (דברים חטאתי[1] »und sie — Rahab — sprach, drei Sünden beging ich«. Die drei Sünden werden nicht näher bezeichnet[2]), aber wir werden wohl nicht fehl gehen, wenn wir behaupten, daß sie für Götzendienst, Unzucht und Mord stehen, Sünden, die man nach jüdischer Lehre unter keinen Umständen begehen darf, sei es auch um den Preis, das eigene Leben zu erhalten — Sanh. 74a u. a. m. O. — und daher als Kardinalsünden bezeichnet werden dürfen. Für diese Auffassung spricht die Boraita, Arachin 15 b, wo die עבירות ג' ausdrücklich als diese erwähnten drei Sünden bezeichnet sind und ähnlich die Tosefta Peah. 1, 2. Lehrreich für diese Frage ist auch die Behauptung des Sifra 16, 16 wo diese drei Sünden als die drei Unreinheiten bezeichnet sind[3]). Die Vermutung liegt nun nahe, daß

[1]) Vgl. die Parallelstelle Mech. R. Sim. 85, wo die in den Ausgaben — aber nicht in der Oxforder Handschrift der Mechilta! — sich findende Glosse בנדה חלה הדלקת הנר mit Recht fehlt.

[2]) Die götzendienerische Rahab, die dazu noch bis zur Zeit ihrer Bekehrung eine זונה war, bekannte, daß sie Götzendienst und Unzucht begangen hat. Was Mord anbetrifft, so ist vielleicht darunter Abtreibung zu verstehen, was nach talmudischer Ansicht den Heiden als Mord angerechnet wird. Vgl. Sanhedrin 57 b und Geiger, Urschrift 437 f.

[3]) Vgl. auch Tosefta, Ned. II, 15 עז' ומגלה ע' ושופכי דמים; Mechilta Jithro, Ba-Hodesch הם חייבין על ע"ז ועל ג"ע ועל שפיכת דמים; Gen. R. 70 ושמרני ... מגלוי עריות משפיכות דמים und Gittin 6, 6 unten: ג' עבירות ג"ע שפיכות דמים וחלול ש', wo aber wohl mit R. Chananel — siehe Tosaphot z. St. — für חלול שבת, חלול השם zu lesen ist und dies ist eine Abart von עבודה זרה.

unser Verfasser für seine Zwecke die Kardinalsünden nicht in der üblichen Weise geben konnte, es ging nicht gut an, den Gegnern Götzendienst und Mord vorzuwerfen, und er setzte daher unredlich erworbenen Besitz[1]) und die Verunreinigung des Tempels an die Stelle von Götzendienst und Mord.

4, 19: הצו הוא . . . הטף ישיפון. Unser Verfasser erklärt das dunkele צו in Hosea 5, 11 mit מטיף »dem Redner« den er näher beschreibt als den Redner, dem die Leute zurufen: »sprich«, im Gegensatz zu dem wahren Lehrer und Propheten, den das Volk nicht anhören will, von dem es in Michah — 2, 7 — heißt: אל תטיפו ישיפון. Dieser מטיף, der Führer der Gegner unserer Sekte, ist wohl identisch mit dem 1, 14 erwähnten איש הלצון, und derselbe wird hier nicht ohne Ironie als ein Liebling des Volkes beschrieben, weil er eben ihnen nur das vorträgt, was sie wünschen und begehren. Wörtlich lautet dieser Satz: »der Befehlende, das ist der Redner, von dem man sagt, sie sprechen: sprich!«

4, 20, 21: לקחת שתי נשים בחייהם. Diese Worte enthalten die Umschreibung des biblischen Verbots — Lev. 18, 18 — ואשה אל אחותה לא תקח לצרר לגלות ערותה עליה בחייה, indem nach unserem Verfasser die ersten drei Worte zu übersetzen sind mit »eine Frau neben einer anderen«, was sprachlich wohl möglich ist und sogar in der Schrift in dieser Bedeutung einige Mal vorkommt, wie z. B. Exod. 26, 5. 6. 17. Wir können auch den Grund angeben, warum die Anhänger dieser Sekte die traditionelle Auffassung dieses biblischen Verbotes wie sie in der Mischnah — Jebamot 1, 1 — in der Septuaginta und bei Philo — ed. Magney, II, 303 Ende — verwarfen. Wie unser Verfasser ausdrücklich sagt — 5, 9 — gelten die verbotenen Grade der Verwandtschaftsehen, obwohl in der Schrift nur der Mann angeredet wird, auch für die Frauen, und wie z. B. es dem Manne

[1]) Nach ההון ist im Ms. ein leerer Raum und ist etwa nach 6, 15 הרשעה oder הרשע zu ergänzen.

verboten ist, seine Tante zu ehelichen, so ist es der Frau verboten, ihren Onkel zum Ehegatten zu haben. Da nun in der Schrift — Lev. 18, 16 — dem Manne verboten ist, die Frau seines Bruders zu ehelichen auch nach dessen Tode[1]), so folgt nach dem Prinzip dieser Sekte, daß auch die Frau ihren Schwager nicht ehelichen darf auch nach dem Tode ihrer Schwester. Demnach können die Worte אשה אל אחותה וגו׳, nicht wörtlich genommen werden[2]), denn die Schrift bemerkt zu diesem Eheverbot ausdrücklich בחייה »während die erste noch am Leben ist«, da doch die Schwagerehe für immer verboten ist, und der einfachste Weg, diese Schwierigkeit zu lösen, war אשה אל אחותה im Sinne von »einer Frau neben der andern« aufzufassen. Die Karäer, die dasselbe Prinzip wie unser Verfasser mit Bezug auf die Verwandtschaftsehen vertreten, behaupten gleichfalls, daß in Lev. 18, 18 אשה אל אחותה nicht wörtlich zu nehmen sei[3]), und unter den verschiedenen Erklärungen dieses Verses bei den Karäern findet sich auch die, daß er gegen Polygamie gerichtet ist. Freilich behaupten die Karäer, daß das biblische Verbot nicht ein absolutes ist, sondern wie die Hinzufügung des Wortes לצרר zeigt nur dann Geltung hat,

[1]) Darüber herrscht unter den jüdischen Sekten keine Meinungsverschiedenheit, daß die in Leviticus 18, 11—17 verbotenen Verwandschaftsehen auch nach dem Tode des Gatten gelten, was sicher auch der wahren Ansicht der Schrift entspricht.

[2]) Abgesehen davon, wäre auch Vers 18 ganz überflüssig, da er in 16 enthalten ist. Vgl. die weiter unten angeführte Stelle aus Anans Gesetzbuch.

[3]) Der erste Karäer von dem bekannt ist, daß er dieses biblische Verbot anders als die Rabbaniten auffaßt, ist Anan. Vgl. den Passus in seinem Gesetzkodex bei Harkavy, Studien und Mitteilungen VIII, 105, 109; auf Anans Gesetzkodex gehen auch die Worte Hadassis אשכל 118b—118d zurück, was Harkavy entgangen ist, und ferner wird Anans Ansicht von Kirkissani — Harkavy a. a. O. 129 — und Daniel Alkumsi — a. a. O. 191 — akzeptiert. Andere Karäer jedoch verwarfen sowohl Anans wie die rabbanitische Auffassung von ואשה אל אחותה wie aus Aharon von Nicomedia a. a. O. zu ersehen ist.

wenn die zweite Ehe eine Beeinträchtigung der ersten ist, d. h. wenn es die Absicht des Mannes ist, seinen ehelichen Pflichten gegenüber seiner ersten Frau nicht nachzukommen, sonst aber wäre Polygamie gestattet. Am deutlichsten äußert sich über diese Frage Aharon b. Elijah aus Nicomedia in seinem (גן עדן[1]. Naschim IX, 146 b, dessen Worte ich hierhersetzen will: שהכתוב ראה לאסור לשאת איש שתים נשים בעת שיהיה שם צרור ואין הכונה שאם לא תהיה רוצה הראשונה יהיה אסור לשאת השניה שכבר הכשיר הכתוב נשיאת שתי נשים . . . אלא על מנת שלא יגרע שאר כסות ועונה אבל אם לא ימנע ממנה חקה . . . אין זה צרור . . . ובעבור שהיו האסורים הראשונים בחיים ובמות על כן התנה הנה בחיים . . . אבל אם תהיה גרושה אין מניעת חוק ממנה לא יהיה שם אסור. Aus dieser Ausführung ergibt sich nun ganz deutlich, daß in unserem Texte gar keine Rede ist von einem Verbot der Ehescheidung, wie S. behauptet, sondern davon, daß unser Verfasser einen Schritt weiter als die Karäer geht und Polygamie verbietet, so lange die erste Frau am Leben ist, auch wenn keine Beeinträchtigung ihrer Rechte stattfindet. Natürlich aber ist es ihm gestattet, eine zweite Frau zu ehelichen, nachdem er von der ersten geschieden ist, da er dann nur eine Frau besitzt. Die Hinzufügung von בחייהם = בחייהן in unserem Texte ist der Schrift entlehnt, und damit soll nur gesagt sein, daß dieses Eheverbot von all den anderen sich darin unterscheidet, daß es nur so lange, als er in ehelicher Gemeinschaft mit der ersten lebt, gilt. So bemerkt Anan[2]) — a. a. O. 10 — ausdrücklich: וקא אמא עליה בחייה בהדא הוא דאסירא ליה למנסבה אבל אי מגריש לה שרי לה למנסב בת אחתא וכו'.

5, 3—4: מיום מות אלעזר . . . אשר עבדו את העשתרות. S. übersetzt: »Eleazar and Joshua and the Elders who wor-

[1]) Auch in seinem כתר תורה z. St. kurz erwähnt.

[2]) Vgl. auch Hadassi אשכל 118c: . . . ואמר שני דברים עליה בחייה שתהיה הראשונה אשתו בביתו וכו', daß auch für Hadassi in בחייה die Erlaubnis gegeben ist, nach der Scheidung von der ersten Schwester die zweite zu ehelichen.

shipped Ashtarot« und verweist auf Richter 2, 13, aber daselbst — 7 bis 13 — wird ja gerade das Gegenteil behauptet, daß die Anbetung der Aschtarot erst begann, nachdem Joschua, Eleasar und die Ältesten heimgegangen waren. Wäre es nun schon an und für sich höchst unwahrschelnlich, daß unser Verfasser den Abfall Israels von der Torah mit Joschua und Eleasar beginnen ließe, so wird diese Annahme zur Unmöglichkeit, wenn der Verfasser auf eine Bibelstelle sich beruft, die gerade das Gegenteil von dieser Behauptung enthält. Ferner wären Joschua und sein Geschlecht Götzendiener gewesen, warum denn מיום מות »seit dem Tode« und nicht früher?! Nach alledem unterliegt es keinem Zweifel, daß das Subjekt zu אשר nicht ויושע אלעזר[1]) ist, sondern das vorhergehende בישראל und die Stelle lautet: »denn nicht wurde — die heilige Lade — aufgemacht in Israel, seit dem Tode Joschuas, Eleasars und der Ältesten, weil sie — die Israeliten — die Aschtarot anbeteten«. Und dies ist in Übereinstimmung mit der zitierten Richterstelle. Allerdings ist an dieser Stelle nicht vom Vergessensein der Thorah die Rede, sondern nur von der Anbetung der Götzen nach dem Tode Joschuas und der Ältesten, aber unser Verfasser scheint diese Stelle mit Neh. 8, 17 und II Könige 23, 22 kombiniert zu haben, wo von den Peßach- und Sukkotfesten gesagt wird, daß sie während der Richter- und Königsperiode nicht beobachtet wurden mit Ausnahme zur Zeit Joschuas. Unser Verfasser behauptet auf Grund dieser biblischen Stelle, daß nach dem Tode Joschuas nicht allein die Anbetung der Götzen begonnen hat, sondern daß auch die Thorah in Vergessenheit geraten war.

5, 4: ויטמון נגלה עד עמוד צדוק. S's Emendation מגלה für נגלה zu lesen ist kaum annehmbar, da »die Schrift« nie מגלה

[1]) Nach der samaritanischen Legende starb Eleasar nach Joschua. Vgl. das. Sam. Buch Josua XL —, jedoch ist die Erwähnung Eleasars vor Joschua in unserem Texte kein absoluter Beweis dafür, daß unser Verfasser den Tod Eleasars vor den Joschuas ansetzt.

»Rolle« genannt wird und unser Verfasser selbst kurz vorher von ספר התורה sprach. Auch sein zweiter Vorschlag, לא vor נגלה hinzuzufügen ist etwas mißlich, denn in unserem Fragmente finden sich viele Schreibfehler, aber, soweit ich feststellen konnte, sind in demselben keine Worte ausgefallen, es sei denn infolge von Homoioteleta, was aber hier nicht der Fall ist. Man lese daher: והטמון נגלה עת עמוד צדוק »und das Verborgene — die Thorah — kam wieder zum Vorschein zur Zeit, als Zadok erstand.« Daß mit diesen Worten auf das Auffinden der Thorah zur Zeit Josias — II Könige c. 22 — Bezug genommen wird, darüber kann kein Zweifel herrschen, besonders wenn man das, was in der vorigen Bemerkung über die Anschauung unseres Verfassers bezüglich des Vergessenseins, in welches die Thorah geriet während der Zeit der Könige, gesagt ist, berücksichtigt. Freilich ist es höchst befremdend, daß hier das Auffinden der Thorah Zadok zugeschrieben wird, während in der Schrift — II Könige 22 und II Chr. 34 — es Hilkijah ist, der das Buch der Torah fand. Es ist jedoch zu bemerken, daß dieser Hilkijah nach I Chr. 5, 38—39 ein Enkel Zadoks war, und die Annahme ist wohl berechtigt, daß unser Verfasser von diesem Hohepriester als בן צדוק sprach[1]), und daß später בן ausgefallen ist oder absichtlich von den Abschreibern ausgelassen worden ist, weil ihnen wohl צדוק, aber nicht בן צדוק bekannt war.

5, 5: ויעלו מעשי דויד מלבד דם אוריה. S. liest ויעלמו und übersetzt: »But they concealed the deeds of David save

[1]) Daß er aber nicht nach seinem Vater בן שלום genannt wird, ist nicht auffallend, da auch sonst in der Schrift einige Male der Name des Großvaters anstatt des Vaters gesetzt wird. Vgl. z. B. I Sam. 9, 1, wo Kisch als der Sohn Abiels erscheint, obwohl er eigentlich dessen Enkel war, und ebenso Neh. 12, 23, wo der Hohepriester יוחנן als בן אלישב erscheint, obwohl er dessen Enkel war, vgl. Graetz, Geschichte II, zweite Hälfte 393. Vgl. auch Nachmanides zu Exod. 2, 16 und Ibn Esra zu Num. 10, 29, die viele Belege aus der Schrift für diese Eigentümlichkeit anführen. Für ähnliche Bezeichnungen im

only the blood of Uriah«. Ich glaube jedoch, daß aus mehr als einem Grunde diese Auffassung, wonach unser Verfasser David aus der Gemeinde der Frommen ausstößt, ganz unhaltbar ist. Zunächst ist absolut nicht abzusehen, wem der Vorwurf gilt, daß sie Handlungen Davids verheimlichten, etwa den Verfassern der Bücher Samuels, der Könige und Chronik? Gelten etwa diese Bücher unserem Verfasser nicht für heilig, daß er ihren Verfassern Geschichtsfälschung vorwirft? Es bedarf wohl keiner weiteren Beweise, daß unserem Verfasser diese Bücher für kanonisch galten, wie seine Benützung derselben zeigt. Aber auch zugegeben, er hätte die biblischen Berichte über David nicht wörtlich genommen, oder ihnen keinen Glauben geschenkt, wie kam er dazu, für seine Behauptung von dem sündhaften Lebenswandel Davids Worte der Schrift zu zitieren, die gerade das Gegenteil behaupten, denn daß der Satz ויעלו . . . אוריה an I Könige 15, 5 sich anlehnt, wird auch von S. zugegeben. Ferner wäre es mehr als deplaciert, wenn unser Verfasser die Vielweiberei Davids für sündhaft erklärte und dann hinzufügte, daß diese Sünde von den biblischen Schriftstellern verschwiegen wird, während die einzige Quelle für die Vielweiberei Davids gerade diese von ihm getadelten Bücher sind. Nach alldem ergibt sich, daß an dieser Stelle nicht ein Tadel gegen David ausgesprochen werde, sondern im Gegenteil die Behauptung, daß David »die Thorah nicht gelesen hat«, dahin ergänzt werde, daß sonst seine Handlungen gut und fromm waren, abgesehen vom Blute Uriahs; und dies entspricht den Worten der Schrift I Könige 15, 5. Man übersetze daher וַיַּעַל »und vorzüglich[1]) waren die Handlungen Davids«. Möglich auch,

Mittelalter ist an die berühmten Massoreten Ben Ascher und Ben Naphtali zu erinnern; der erste hieß Aaron ben Moses ben Ascher, der zweite Moses b David b. Naphtali, vgl. Baer-Stark דקדוקי הטע׳ X – XI.

[1]) Biblisch נעלה »erhoben sein« Ps. 47, 10. 97, 9 mischnisch עֲלָה, besonders häufig מעולה »vorzüglich«.

daß mit S. ויעלמו zu lesen ist; aber als Subjekt ist dann מעשי zu fassen, und der Sinn wäre: und diese — sündhaften — Taten Davids geschahen aus Unwissenheit[1]), weil, wie oben von unserem Verfasser hervorgehoben worden ist, David mit dem Inhalt der Thorah nicht bekannt war.

5, 6: ויעזבם לו אל. S.: »and God abandoned them to him«, was aber absolut keinen Sinn gibt; man übersetze daher »und Gott verzieh ihm dieselben«; עזב »eine Schuld erlassen« schon biblisch, Neh. 5, 10 נעזבה נא וגו׳. Es bezieht sich entweder auf דם אוריה — wo דם wohl für דמי steht und daher der Plural ויעזבם — oder auf מעשי דויד, die Sünde, die David nicht wissentlich beging; vgl. die vorhergehende Bemerkung.

5, 7: הרואה את דם זובה. Auf welche halachische Differenz hier angespielt wird, läßt sich mit Bestimmtheit nicht mehr sagen, aber sicher nicht auf die Differenz zwischen den »Pharisäern und Samaritanern«[2]) bezüglich דם טוהר, denn dann würde es hier entweder הרואה את דם לדתה — so schon die Schulen Schammais und Hillels, Niddah 4, 3 — oder דם נדתה — Lev. 12, 2, heißen[3]). Die hier in Betracht kommende Halachah hat mit einer זבה zu tun, und nicht mit einer נדה oder יולדת, und eine Differenz zwischen den Pharisäern und Sadduzäern in הלכות זבה erwähnt die Mischnah Horajjot I, 3, deren Einzelheiten zwar nicht ganz klar sind[4]) — vgl. die talmudische Auseinandersetzung daselbst —, so viel ist aber sicher, daß die Pharisäer die erschwerende Ansicht vertraten; demnach entspricht der Standpunkt unseres Verfassers dem der Pharisäer, da auch er den Gegnern vorwirft, daß sie דם זבה für rein erklären.

---

[1]) נעלם, der biblische wie mischnische Ausdruck für eine aus Unwissenheit begangene Sünde.

[2]) Über diese Differenz vgl. weiter unten Abschnitt IV.

[3]) Vgl. Aharon b. Eliah aus Nicodemien in seinem כתר תורה Lev. a. a. O.: על כן אמר שלא תקרא זבה ולא תתחייב ספירה.

[4]) Die Erklärung des Talmud läßt sich kaum mit dem einfachen Wortsinn der Mischnah vereinigen.

5, 7: ולוקחים איש את בת אחיהם. Wie S. schon bemerkt stimmt unser Verfasser mit den Samaritanern und Karäern überein, die eine Ehe zwischen Onkel und Nichte für Blutschande erklären. Die Ansicht Estori Parchis[1]), daß diese beiden Sekten darin arabischem Gebrauch folgten, wird von unserem Text widerlegt und wir sehen daraus, daß wir es mit einer von den Pharisäern abweichenden alten Halachah zu tun haben. Ein fernerer Beweis für das Alter dieser Halachah ist die Tatsache, daß auch die Falascha solche Ehen verbieten. So heißt es in dem von Halevy veröffentlichten Pseudepigraph Baruch[2]), fol. 120 r., daß in einer Abteilung der Hölle, diejenigen sich befinden, die mit ihren Nichten Umgang haben. Sogar aus talmudischen Quellen läßt sich nachweisen, daß eine Opposition gegen diese Ehen existiert hat, denn nur so läßt sich erklären warum der Talmud — Jebamot 62 b, Ende — gerade solche Ehen als eine besonders Gott gefällige Handlung empfiehlt[3]). Die Pharisäer hätten wohl nie ihre erleichternde Entscheidung durchgesetzt, wenn sie einfach solche Ehen nur für erlaubt erklärt hätten, wenige hätten sich bereit gefunden, Ehen zu schließen, die von manchen als Blutschande angesehen werden. Erst als die Pharisäer solche Ehen zu einer gottgefälligen Handlung stempelten, verlor sich die Opposition gegen sie; auf der einen Seite eine von den Pharisäern als gottgefällig empfohlende Handlung, auf der anderen Seite eine häretische Ansicht, die diese Handlung für Sünde erklärt — da konnte für die Mehrheit

[1]) כפתור ופרח V Ende; Zunz. Ges. Schrift. II, 303; Steinschneider. Polemische Lit. 398, Anm. 1, und Wreschner, Samar. Tradit. XIV.

[2]) Erschienen als Anhang zu Te'ezaza Sanbat, Paris 1902.

[3]) Schorr החלוץ VII, 34 glaubt hierin persischen Einfluß zu finden, aber in den von ihm aus persischen Quellen angezogenen Stellen werden Verwandtschaftsehen empfohlen, die den Juden als verboten gelten! Über die Frage, ob der Talmud nur בי אחותו oder auch בי אחיו meint, vgl. Tosafot z. St. und Maimonides Issure Biah III, 14.

der Juden die Wahl nicht schwer fallen[1]). Die Opposition gegen diese Verwandtschaftsehe scheint sogar in pharisäischen Kreisen existiert zu haben, jedenfalls erklärt sich bei dieser Annahme die folgende Geschichte aus dem Leben R. Eliësers b. Hyrkanos am Einfachsten. R. Eliëser's Mutter heißt es — Jer. Jebamot XIII, 13c — drängte in ihn gar sehr, seine Nichte — Schwesterntochter — zu ehelichen, worauf R. Eliëser dieselbe mehrmals aufforderte, sich zu verehelichen. Erst als sie zu ihm sprach: »Sieh, ich bin deine Sklavin, die Füße der Knechte meines Herrn zu waschen.« — I. Sam. 25, 41 — konnte R. Eliëser sich entschließen, sich mit seiner Nichte zu verehelichen, die er freilich erst dann »erkannte«, als sie Zeichen der Pubertät zeigte. Der Talmud scheint R. Eliësers Weigerung auf die Minderjährigkeit seiner Nichte zurückzuführen[2]), jedoch wäre dann nicht zu begreifen, wie R. Eliëser derselben raten konnte, sich zu verehelichen, falls er gegen die Ehen Minderjähriger war. Am einfachsten erklärt sich R. Eliësers Verhalten dadurch, daß er, häufig der Vertreter der alten Halachah, auch in diesem Falle Rücksicht nahm auf die Ansicht, welche eine Ehe zwischen Onkel und Nichte für verboten hielt und daher zuerst dem Drängen seiner Mutter nicht nachgeben wollte und seiner Nichte daher den Rat gab, einen anderen Mann zu suchen. Als er aber sah, daß auch seine Nichte den Wunsch seiner Mutter teilte, hielt er es für ratsam, sein Bedenken gegen eine solche Ehe aufzugeben und heiratete darauf seine Nichte, obwohl sie noch nicht geschlechtsreif war, enthielt sich aber jedes ehelichen Verkehrs, bis sie herangewachsen war[3]). Höchst

[1]) Solche rabbinische Institutionen, die der Opposition gegen die Sadduzäer das Dasein verdanken, gibt es ziemlich viele. Vgl. z. B. Chagigah II, 4 und Menachot X, 3.

[2]) Im Talmud wird dies zwar nicht direkt behauptet, aber der Zusammenhang, in dem diese Anekdote im Talmud erwähnt wird, spricht deutlich für die von den Komentatoren gegebene Erklärung.

[3]) Obwohl die Halachah das Recht des Vaters anerkennt, seine

lehrreich für das Verhalten des offiziellen Judentums in dieser Frage ist es, daß auch im Mittelalter Stimmen sich erhoben gegen solche Ehen. R. Jehudah, der Fromme aus Regensburg — starb 1217 — verbietet sie in seinem ס' חסידים, ed. Wistinetzki 282, sowie in seinem Testament[1]), was wohl auf karäischen Einfluß zurückzuführen wäre, da R. Judah und sein Kreis auch sonst karäischen Einfluß verraten[2]).

minderjährige Tochter zu verehelichen, so finden sich im Talmud scharfe Worte gegen minderjährige Ehen. Vgl. z. B. Niddah 13 b Kid. 41 a.

[1]) Die ציואת ר"י החסיד ist mehrmals separat erschienen und auch als Beilage zu dessen ספר חסידים.

[2]) Karäischen Einfluß verrat die Behauptung ס' חסידים 283, daß die Ehe einer Schwägerin Unglück bringe, die Karäer verbieten sie ohne weiteres, wie oben zu 4, 20 bemerkt worden ist! Interessant ist auch die Bemerkung ס' חס' 334, daß man die Bethäuser der Karäer respektvoll behandeln solle; vgl. ferner Epstein in der hebräischen Zeitschrift החוקר II, 1–11; 38–48; natürlich war es nur eine unbewußte Opposition, da ein Mann wie R. Jehudah ganz im rabbinischen Judentume steckte.

(Fortsetzung folgt.)

*

Die Kompetenz der Gerichtshöfe.

Von S. Funk.

Der Wirkungskreis der zwei zuerst behandelten Gerichtshöfe ist genau präzisiert. Das kleinste drei-, beziehungsweise siebengliedrige Richterkollegium kann als Zivilgericht bezeichnet werden, das dreiundzwanzig- oder fünfundvierziggliedrige Kollegium war das eigentliche Kriminalgericht; ersteres hatte Geldprozesse zu entscheiden, letzteres über Leben und Tod zu urteilen. Nicht so leicht ist es, die Befugnisse des großen einundsiebziggliedrigen Synhedrions oder — in früheren Zeiten — der Gerusia festzustellen. Es ist dies umso schwieriger, als die politischen Rechte und Machtbefugnisse, die dieses zeitweilig in sehr ausgedehntem Maße besessen hat, von einzelnen, gewalttätigen Herrschern eingeschränkt und von anderen wieder erweitert wurden. Während diese z. B. in der griechischen Zeit als ziemlich weitgehende zu denken sind — die hellenistischen Könige begnügten sich in der Regel mit der Zahlung der Abgaben und der Anerkennung ihrer Oberhoheit (Schürer, Gesch. II, S. 191) — während die Königin Salome Alexandra bloß den Titel Königin führte, die Regierungsgewalt aber vollständig in den Händen der Pharisäer, d. h. der Gerusia, welche aus Pharisäern bestand, lag (Joseph. Antt. XIII, 24)[1]), hat

[1]) »Salome überließ,« sagt Wellhausen (Gesch. S. 287) mit Recht, das Gericht und die inneren Angelegenheiten, namentlich die geistlichen, gänzlich dem Synhedrion«. Daß die Pharisäer (nach Joseph. Antt. XIII, 16, 2) die Königin erst um die Bewilligung bitten mußten, die Ratgeber Jannajs hinzurichten, spricht nicht dagegen, wie Büchler (das Synhedrion in Jerusalem 202 Nr. 180) meint. Abgesehen davon, daß das große Synhedrion kein Kriminalgerichtshof war, also damit nichts zu tun hatte, fehlten ja auch in diesem Falle die nach jüdischem

ein Tyrann wie Herodes, der seine Regierung mit der Hinrichtung der Synhedrialhäupter begann (ebendas. XIV, 9, 4 u. XV, 1, 2) die Rechte seines aus gefügigen Elementen wieder zusammengesetzten Synhedriums, wenn er es nicht ganz beseitigte, was das Wahrscheinlichere ist (s. w. u.), jedenfalls auf ein Minimum reduziert[1]). Auch nach der Mischna waren diese erheblich. Nach Sanhedr. 1, 5 darf ein (von Gott) nicht gebotener Krieg nur durch Beschluß des einundsiebziggliedrigen Synhedrions erklärt werden, hat dieses die Gerichtshöfe für die einzelnen Stämme einzusetzen, ist es allein berechtigt über ganze Stämme Urteile zu fällen, eine Stadt (wegen Götzendienstes) als abtrünnig zu erklären und sie vernichten zu lassen. Nach der Tosifta (Sanhedr. III, 4) bedarf ein neugewählter König oder Hohepriester der Zustimmung des Synhedrions zur Wahl. Nach einer späteren Quelle scheinen selbst Propheten einer Art von Autorisation oder Beglaubigung von dieser Behörde zu ihrem heiligen

Rechte erforderlichen Beweise und die vorgeschriebene Warnung, die jedem Verbrechen vorangehen mußte (עדים והתראה), wenn dieses mit dem Tode bestraft werden sollte. Es war ein politischer Akt, ein Akt politischer Notwehr (הוראת שעה), eine Tat, für welche das Synhedrion schon aus Vorsicht nicht allein die Verantwortung tragen wollte. Ist bei dem greisen Johann Hyrkan eine Gesinnungsänderung eingetreten, so hätte dies bei einem schwachen Weibe umso leichter der Fall sein können, und die Pharisäer mußten auf ihre Hut sein. Wellhausen ist auch im Rechte, wenn er in den πρεσβύτεροι, die zur Königin Alexandra gehen, um Klage zu führen gegen Aristobul, der sich mit Hilfe des unzufriedenen Adels der festen Plätze bemächtigte (Antt. XIII, 16, 5), die זקנים, d. h. das Synhedrion, erblickt. Eine oberste Behörde wird es jedenfalls auch zur Zeit der Makkabäer gegeben haben. Die Makkabäer, denen der Eifer für das Gesetz das Schwert in die Hand gedrückt, werden die Gerusia, die ja schon zur Zeit Antiochus des Großen von Josephus (Antt. 3, 3) erwähnt wird, sicherlich nicht abgeschafft haben.

[1]) Joseph. Antt. XV, 6, 2; vgl. Schürer, II, 195 und Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 215. Vgl. hingegen Büchler, Das Synhedrion in Jerusalem, und unsere Ausführungen w. u.

Amte benötigt zu haben. Die Propheten Obadja und Jeremias sollen nämlich erst, nachdem ihnen die Bewilligung zur Prophetie vom einundsiebziggliedrigen Synhedrion erteilt worden war, zu wirken begonnen haben, und hätte diese von der erwähnten Behörde zurückgenommen werden können[1]).

Vor allem aber war das Synhedrion der oberste Gerichtshof, an den sich die Gerichtshöfe niederen Ranges in zweifelhaften Fällen zu wenden hatten (Mischna Sanhedr. XI, 2; Joseph. Antt. IV, 8, 14). In der späteren Graezität wird die Bezeichnung Synhedrion eigentlich nur in diesem Sinne gebraucht (vgl. Schürer II, 194). Als solches hatte es wohl auch deponierte Waisengelder zu verwalten, die schon zur Zeit der Griechen im Tempel aufgehäuft lagen (II. Makk. 3, 10), wie denn der Gerichtshof stets als Vormund der Waisen (אביהן של יתומים) galt.

Das jüdische Synhedrion war aber auch in religionsgesetzlichen Fragen das höchste Forum. Auch die Richter der niedrigen Kollegien wußten in religionsgesetzlichen Fragen Bescheid. Zur Lösung von neuen, noch nicht verhandelten Fragen war — wenigstens in den früheren, vorchristlichen Jahrhunderten — nur das große Synhedrion berechtigt. Charakteristisch hiefür ist die Überlieferung R. Joses, eines in historischen Dingen verläßlichen Gewährsmannes[2]), in der bekannten, oft zitierten Tosifta (Sanhedrin VII, 2): »In früherer Zeit,« berichtet dieser, »gab es keine Kontroversen in Israel, denn der einundsiebziggliedrige Gerichtshof saß in der Quaderhalle, in den Städten auf dem Lande gab es dreiundzwanziggliedrige und in Jerusalem zwei dreigliedrige Gerichtshöfe, der eine von den letzteren auf dem Tempelberge, der andere im Tempelvorhofe. Hatte jemand eine Halacha zu erfragen, so ging er zum Gerichts-

[1]) Aggadath Bereschith Cap. XIV Ende, vgl. Büchler, Das Synhedrion in Jerusalem. S. 69, Anm. 63.

[2]) Vgl. Herzfeld, Gesch. d. V. Isr. II, S. 458 und Graetz, Gesch. III, Note 22 und 30.

hofe seines Wohnortes, gab es daselbst einen solchen nicht, so ging er zum Gerichtshofe der nächstliegenden Stadt. Hatte dieser die Halacha gehört (überliefert bekommen), so teilte er sie jenem mit, wenn nicht, gingen jener und der Hervorragende des betreffenden Gerichtshofes zum Gerichtskollegium auf dem Tempelberge. Hatte dieses die Halacha gehört, so teilte es sie mit, wenn nicht, so gingen jene mit dem Hervorragendsten dieses Kollegiums zum Kollegium im Vorhofe. Hatte dieses sie gehört, so teilte es sie mit, wenn nicht, so gingen sie alle zum Gerichtshofe in der Quaderkammer. Hier wurde nun die Frage aufgeworfen. Hatte das Beth-din die Halacha gehört, so teilte es dieselbe mit, wenn nicht so erhob man sich zur (Stimmen-)Zählung. Waren diejenigen in der Majorität, die (den Gegenstand) für unrein erklärten, so galt derselbe für unrein, waren hingegen diejenigen in der Mehrzahl, die ihn für rein erklärten, so war er rein. Von dort ging so die Halacha aus und verbreitete sich in ganz Israel. Als aber die Schüler Schammais und Hillels, die nicht genügend gedient hatten (d. h. nicht genügend vorgebildet waren), sich vermehrten, nahmen die Kontroversen in Israel zu, und es entstanden zwei Lehren« (Tosifta Sanhedr. VII, 2, pag. 425, vgl. Sabbath 88 b). R. Jose führte, wie wir sehen, als Beispiel eine Frage über rein und unrein an. In jedem Gerichtshofe saßen also gelehrte Richter, an welche man sich auch mit religionsgesetzlichen Fragen wenden konnte, aber nur der »Gerichtshof in der Quaderkammer« war befugt, Entscheidungen in neuen, noch nicht gelösten Fragen zu treffen, neue Gesetze zu schaffen. Dieses war die höchste gesetzgebende Behörde, vor deren Forum alle richterliche Entscheidungen, die wichtigsten Verwaltungsmaßregeln wie auch alle religionsgesetzlichen Fragen, gehörten. Man wandte sich an diese nach einer Baraitha (Sanhedr. 86 b, 87 a) um Aufschluß: in Fragen, die den Blutfluß bei Frauen betreffen; in Rechtsfragen, in zivil- wie in strafrechtlichen; in Fragen,

die sich auf Aussatzschäden verschiedener Arten beziehen; in solchen, die auf Banngüter, auf Schätzungen von geheiligten Gütern, auf Abgaben des Bodenertrages Bezug haben; bezüglich der Anordnungen, die zu treffen sind: bei einer des Ehebruches verdächtigten Frau, bei der Darbringung eines Sühnopfers für einen verübten Mord, dessen Täter nicht eruiert werden konnte, bei der Reinigung der Aussätzigen usw.

Nicht zu allen Funktionen war die Anwesenheit von einundsiebzig Mitgliedern erforderlich. So genügte zur Vornahme des (Deut. 21, 1) vorgeschriebenen Sühnopfers für einen ungesühnt gebliebenen Mord eine Abordnung von drei Richtern des Kollegiums[1]), ebenso waren zur Zeremonie des Handauflegens auf das Sündopfer für die Gemeinde nur drei Mitglieder nötig, welche Funktion ebenfalls zu dem Pflichtenkreise des Sanhedrins in der Quaderkammer gehörte[2]). Auch die Einschaltung eines Monates im Schaltjahre erfolgte durch eine Abordnung von sieben Mitgliedern, eine Funktion, die zu den wichtigsten und vornehmsten Aufgaben des großen Sanhedrins gezählt wurde[3]).

Ebenso scheint es für gewisse Zweige der Verwaltung und anderer Landesangelegenheiten Ausschüsse oder Sektionen gegeben zu haben. Es waren das jene Männer, die sich mit den »Angelegenheiten der Gesamtheit« צורכי רבים zu befassen hatten. Diese hatten z. B. für die Instandhaltung der Plätze, Straßen und der Zisternen durch Sendboten zu sorgen (Schekalim I, 1). Halevy hat auf einige Stellen hingewiesen, in welchen von solchen Verwaltungsfunktionären die Rede ist. Nach Sabbath 114a mußte jeder, der zum »Parneß« für die Gesamtheit gewählt wurde, in allen Trak-

[1]) Mischna Sota IX, 2: שלשה מבית דין הגדול שבירושלים.

[2]) Vgl. Tosifta Sanhedr. III, 4.

[3]) Mechilta Kap. II Ende, ed. Weiß, S. 4. R. Joschija sucht nur einen Schriftvers zur Begründung, aber die Tatsache selbst wird als bestehend vorausgesetzt.

taten der Überlieferung Bescheid wissen[1]) (Doroth ha-Rischonim II b, S. 263—64). Halevy hat daselbst auch die Vermutung ausgesprochen, daß einzelne Ehrenstellen und Würden innerhalb der nachtalmudischen Methibhta, wie sie R. Nathan, der Babylonier, im Juchasin schildert, von den alten Hochschulen der Tannaim und Amoraim herrühren, die an die Stelle des früheren Synhedrion getreten sind. Halevy denkt zunächst an die Anordnung der Sitzreihen und an die Geschäftsordnung bei den halachischen Debatten. Nach diesen saßen in der ersten vor dem Methibhtahaupte zehn Männer, welche die erste Reihe genannt wurde, mit dem Gesichte dem Methibhtahaupte zugewendet. Und von den zehn Männern, die vor ihm saßen, waren sieben Häupter der Lehrversammlung und drei Genossen (חברים). Jeder der sieben Häupter der Lehrversammlung (Resch Kalla) war über zehn Mitglieder des Synhedrions gesetzt, die den Titel אלופים führten[2]); diese siebzig saßen in sieben Reihen usw. Diese Einrichtung läßt sich in der Tat weit hinauf in die talmudische Zeit verfolgen. Von den Häuptern der Lehrversammlung (Resche Kalla) ist im Talmud öfter die Rede

[1]) R. Josua b. Chananja sagt zu R. Gamaliel II nach dessen Absetzung: אוי לו לדור שאתה פרנסו (Berach. 28a). Vgl. die Baraita in b. Horajoth 13b: בני תלמידי חכמים שמטונים אביהם פרנסים על הצבור. Die Bedeutung ist = Vorsteher, Führer einer Gemeinde oder eines Volkes. Vgl. Joma 76b: שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל משה ודויד; Taanith 9a werden Moses, Ahron und Mirjam als solche genannt. Chagiga 5b: פרנס המתנאה על הצבור. Aus Berach. 28a und 55a ist ersichtlich, daß er sich auch um das leibliche Wohl der ihm Untergebenen zu kümmern hatte. Dieser Ausschuß von פרנסים wird das Mittelglied zwischen der priesterlichen Körperschaft ἀρχιερεῖς und den Resche Kalla sein, wobei natürlich die Funktionen nicht zu allen Zeiten als genau dieselben zu denken sein werden. Sie waren Vorsteher der Gerusia, in späterer Zeit der Gelehrtenversammlung.

[2]) Man wäre versucht, diese Einrichtung schon in dem Senate von Sukkoth zu finden, der Richter 8, 14 erwähnt wird. ויכתוב אליו את שרי סכות ואת זקניה שבעים ושבעה איש. Es waren wohl 7 שרים und 70 זקנים.

(vgl. z. B. Baba b. 22 a). Ebenso werden die sieben Sitzreihen im Lehrhause des R. Jochanan erwähnt, in welchen nur die hervorragendsten Hörer Platz nehmen durften (Baba k. 117 a). Ohne Zweifel ist aber auch »die erste Reihe« (דרא קמא), die sich in nachtalmudischer Zeit aus sieben Vorstehern und drei Genossen zusammensetzte, einer alten Einrichtung nachgeahmt und zwar den »δέκα πρῶτοι«, die in alter Zeit eine Art von Ausschuß mit gewissen amtlichen Funktionen gebildet haben[1]). Wir haben schon in unserer »Entstehung des Talmuds« auf die Gesandtschaft der »zehn Ersten« an Nero hingewiesen, die im Vereine mit dem Hohenpriester und dem Schatzmeister vor diesem erschienen sind, um einen Streit beizulegen, der wegen einer Bauveränderung im Tempel zwischen den jüdischen Behörden und dem Prokurator Festus entstanden war (Joseph. Antt. XX, 8, 11). Wir verweisen hier noch auf die Tatsache, daß Josephus bei seiner Verwaltung Galiläas den decem primi zu Tiberias Wertsachen des Königs Agrippa zur Aufbewahrung übergibt und sie dafür verantwortlich macht (Vita 13, 57)[2]). Wir werden demnach auch in den »ersten Zehn« der alten Zeit zunächst einen solchen Ausschuß für צורכי רבים zu erblicken haben.

Qualifikation der Mitglieder.

Wie auf die innere Einrichtung des Sanhedrin, so wirft der erwähnte Bericht über die Methibhta auch auf die Qualifikation der Synhedrialmitglieder manches Streiflicht. Es ist nämlich sehr bemerkenswert, daß nach diesem Berichte, die Stellen der Resche Kalla, wie die der Chaberim

[1]) Vgl. Schürer II, 172 und Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung I, 155. Ihr Hauptamt war die Eintreibung der Steuern, für deren richtigen Eingang sie mit dem Vermögen hafteten (vgl. Digest. L, 4, 1, 1 und ebendas. L, 4, 18, 26).

[2]) Vgl. Schürer (II, 172 und 201), der hellen. Einfluß annimmt, der ältere jüd. Ausschuß war der siebengliedrige Vorstand.

und Allufim erblich waren, d. h., daß sie vom Vater auf den Sohn übergiengen, wenn dieser das nötige Wissen hatte und würdig war, an Stelle des Vaters zu treten. »Das Verdienst des Vaters« war also, wenn die nötigen Vorbedingungen vorhanden waren, ausschlaggebend. Und nicht nur das Verdienst des Vaters, sondern auch der Ahnen fiel stets — auch in talmudischer Zeit — sehr in die Wagschale, wo es sich um die Wahl von Würdenträgern handelte. So hatte auch R. Huna, der gelehrte Schüler Rabs, seine Wahl zum Oberhaupte seiner Abstammung zu verdanken[1]). Charakteristisch hiefür ist die bittere Klage R. Akibas, als R. Eleasar b. Asarja bei der Patriarchenwahl (an Stelle des abgesetzten R. Gamliel) den Sieg über ihn davontrug: »Nicht weil er ein größerer Gelehrter ist als ich (wurde er gewählt), sondern weil er von größeren Leuten abstammt; Heil dem Manne, dessen Ahnen sich Verdienste erworben, Heil jedem, dem es gegönnt ist, sich an einen Nagel hängen zu können.« Und was für einen Nagel — fragt der Talmud — hatte denn R. Eleasar b. Asarja? Er war der zehnte (Abkömmling) von Esra[2]). Wir sehen also, daß vornehme Abstammung, ייחום, bei den Wahlen der Würdenträger eine überaus große Rolle gespielt hat.

Es ist darum mehr als wahrscheinlich, daß auch bei den Männern »der großen Versammlung« und in späterer Zeit bei den Mitgliedern des Synhedrions der Sohn die Stelle des Vaters übernahm[3]), wenn er das nötige Wissen

[1]) Vgl. Scheriras Sendschreiben: ואנבר ר' הונא סיבא דהוה מבי נשיאה.

[2]) Jerus. Taanith IV, 1. Vgl. Berach. 27b: מקטיה לר' עקיבא דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות אלא מקטיה לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא.

[3]) Sanhedr. IV, 4 spricht wohl von Vakanzen, wenn der Verstorbene keinen würdigen oder gelehrten Sohn hinterlassen hat. Von den Mitgliedern des oben erwähnten Verwaltungsausschusses wird dies ausdrücklich gesagt. Sifre Deut. 16, 2: מניין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם ת"ל הוא ובניו בקרב ישראל כל שהוא בקרב ישראל

hatte, und daß auch bei dieser obersten Behörde die vornehme Abstammung (ייחוס) keine geringe Rolle spielte. Der zweite Vertreter des Volkes in der Liste jener »großen Versammlung«, die den Bund mit Gott unterzeichnete (Nechem. Kap. 10), führt den Namen פחת מואב »Statthalter von Moab«. Ein sicherer Beweis, daß die Nachkommen auf die Erinnerung an das Ansehen und die hohen Stellungen im Staate, die ihre Ahnen inne hatten, Wert legten. Denn solche Ämter wurden in der vorexilischen Zeit wohl nur den Sprößlingen der angesehensten Familien zugewiesen. Unter den zwölf Statthaltern oder Hauptleuten, die zur Zeit Salomos das Land verwalteten, waren zwei Schwiegersöhne des Königs (I Kön. IV, 11 u. 15). Es wird darum die Bezeichnung des Josephus für die erwähnte Behörde als γερουσία, als adeligen Senat, jedenfalls insofern eine Berechtigung haben, als die Mitglieder oder eine große Zahl davon angesehenen Familien entstammten. Denn auch bei den priesterlichen und levitischen Mitgliedern dieses Senates, den eigentlichen Trägern der Wissenschaft — diese konnten ja ihre ganze Zeit dem Studium widmen, da sie von den Zehnten und von den Abgaben lebten — kam die vornehmere Abstammung sehr in Betracht. Schon zur Zeit Sauls hören wir von 85 Priestern, die in der Priesterstadt Nob »das leinene Ephod trugen«, also die andern überragten. Nach Targum Jonathan und den Kommentatoren sind darunter solche gemeint, die fähig waren, das Hohepriesteramt zu bekleiden oder vielleicht auch solche die es bekleidet hatten, — also die ἀρχιερεῖς der römischen Zeit, die vornehmen Priesterfamilien. Als oberste, regierende oder mitregierende Behörde hat sie gewiß die einflußreichsten Persönlichkeitun zu ihren Mitgliedern gezählt. Aber damit ist freilich nicht gesagt, daß diese nicht

בנו עומד תחתיו. Dasselbe wird vom אב ב"ד im Sifre sutta (Jalkut Deut. 416) gesagt: משל לאב ב"ד שהיו לו בנים הרבה והיו כולם עסי הארץ ובנו הגדול בן תורה כתב לכל אחד חלקו חוץ מבנו הגדול . . . אמר לו דייך תפוש את מקומי.

die nötigen Kenntnisse hatten. Im Gegenteil. Wir haben schon in unserer »Entstehung des Talmuds« auf die Tatsache hingewiesen, daß auch in den modernen Staaten, wo der Adel und der Klerus das Heft in Händen haben, die Söhne der Vornehmen die juridische oder geistliche Laufbahn wählen, um hohe Ämter bekleiden zu können. So war es auch in Judäa: »Die Söhne der Hohenpriester« werden ja noch in der Mischna als Autoritäten in eherechtlichen Fragen angeführt (Kethubb. XIII, 1—2, vgl. auch ebendas. I, 5) und die große Menge von Briefen, die aus den »Provinzen am Meere« an diese gerichtet wurden, enthielten ohne Zweifel religiöse Anfragen (Oholoth XVII Ende). Wie sich aber die Lehre in den Häusern der vornehmsten Familien erhalten hat, dafür genügt der Hinweis auf die Familie der Patriarchen in Judäa, die von königlichem Geblüte war, und der Jahrhunderte hindurch die bedeutendsten Gesetzeslehrer, Männer wie Hillel, R. Gamaliel I und II, R. Simon ben Gamaliel, R. Jehuda ha-Nassi I und II entstammten. So wird es auch in manchen anderen vornehmen Familien gewesen sein.

Wie jede Institution, hat auch diese im Wechsel der Zeiten wichtige Änderungen erfahren. Durch den griechischen Geist, der mit Alexander dem Großen seinen Einzug in Judäa gehalten, sind manche Stützen des Glaubens wankend geworden. Und wie in allen Ländern und zu allen Zeiten, waren es auch in Judäa zunächst die reichsten und vornehmsten Kreise, die sich der Genußsucht ergaben und griechische Sitten annahmen — sie wurden Sadduzäer. Zuerst natürlich im Leben, dann in der Lehre. Das Volk hielt es aber mit den gesetzestreuen Pharisäern, die dadurch den größten Einfluß hatten. Nicht erst seit der Regierung Salome Alexandras (76 v. Chr.), wie Schürer meint, sondern bereits früher. Sie standen schon zur Zeit Johann Hyrkans »in so hohem Ansehen bei dem jüdischen Volke, daß man auf ihre Worte hörte, selbst wenn diese gegen den König

oder gegen den Hohenpriester gerichtet waren« (Joseph. Antt. XIII, 18). Eine Unterbrechung trat wohl in den letzten Regierungsjahren dieses machtvollen Fürsten (st. 103 v. Chr.) ein, da er, von den Pharisäern schwer gekränkt, sich den Sadduzäern anschloß und diesen alle Ämter auslieferte (vgl. Joseph. Antt. XIII, 10 und Kiddusch. 66a). Aber selbst die blutigen Verfolgungen, die die Pharisäer unter ihm und noch mehr von seinem späteren Nachfolger Alexander Jannaj (ebendas. XIII, 13) zu erdulden hatten, konnten ihren Einfluß auf das Volk nicht brechen, und als der letztere seinen Tod herrannahen fühlte (st. 79), konnte er seiner Frau keinen weiseren Rat erteilen, als es mit den Pharisäern zu halten, »weil diese beim Volke viel vermöchten« (ebendas. XIII, 23). Die Reichen und Vornehmen werden es darum nur selten gewagt haben, ihren Neigungen in ihrer öffentlichen Tätigkeit zu folgen. Auch die Sadduzäer, sagt Josephus (ebendas. XVIII, 1, 4), halten sich in ihrem amtlichen Wirken an die Forderungen der Pharisäer, »weil sie das Volk sonst nicht ertragen würde«. Dies wird ganz besonders in rituellen und kultuellen Dingen der Fall gewesen sein. »Alle gottesdienstlichen und kultuellen Angelegenheiten,« sagt der erwähnte Autor, »Gebete und Opfer geschehen nach ihren (der Pharisäer) Anordnungen« (ebendas. XVIII, 13, 15). In diesen Dingen verstand das Volk keinen Spaß. Als der mächtige Alexander Jannaj die am Laubhüttenfeste übliche Wasserlibation, den Sadduzäern zu liebe, nicht auf den Altar, sondern auf die Erde goß, wurde selbst dieser Machthaber mit den Paradiesäpfeln der Tempelbesucher beworfen (vgl. Joseph. Antt. XIII, 13, 5; Bell. Jud. I, 4, 3 und Sukka 48b). Nur von Johann Hyrkan wird berichtet, daß er einige Änderungen im Kultus vorgenommen und bei Strafe die Beobachtung der von den Pharisäern aufgestellten Gesetze verboten habe (vgl. Maasser scheni V, 15, Sota IX, 10 und Joseph. Antt. XIII, 10, 5—6). Zu dieser Zeit haben jedenfalls auch die Mitglieder der

obersten Landesbehörde gleich dem König der Partei der Sadduzäer angehört. Aber dies hat nur kurze Zeit gedauert. Simon ben Schetach hat das Synhedrion schon unter Alexander Jannaj vollständig regeneriert; er hat es durchgesetzt, daß nur solche als Mitglieder ins Synhedrium gewählt werden durften, die die notwendigen Gesetze nach der Lehrweise der Pharisäer von der Bibel deduzieren konnten (Megillath Taanith X), und als seine Schwester Salome Alexandra im Jahre 79 v. Chr. die Regierung übernahm, wurden nicht nur die von Johann Hyrkan verbotenen Satzungen wieder eingeführt und die nicht gesetzestreuen Würdenträger ihres Amtes entsetzt (Bell. Jud. I, 5, 2), sondern auch die Regierungsmacht ganz in die Hände der Pharisäer gelegt. »Sie waren mit einem Worte in Nichts von unbeschränkten Herrschern verschieden« (Antt. XIII, 16, 2). Solche Machtfülle konnten sie nur ausüben, wie Schürer mit Recht bemerkt, »wenn sie in der obersten Behörde, der Gerusia, ein ausschlaggebender Faktor waren« (Gesch. I, 288). Ob die Mitglieder dieser Gerusia, die durch Simon ben Schetach zusammengesetzt wurde, auch Söhne vornehmer Familien waren, wird kaum zu beweisen sein. Wahrscheinlich ist es nicht. Die Vornehmen waren dazumal sadduzäisch gesinnt und werden ihre Söhne in den letzten Jahrzehnten der blutigen Verfolgungen gegen die Pharisäer kaum zu diesen in die Schule geschickt haben.

Diese Gerusia scheint sich keines langen Daseins erfreut zu haben. Gabinius teilte das jüdische Gebiet in fünf συνέδρια (Antt. XIV, 5, 4; vgl. auch Sota IX, 11) was eine vollständige Umgestaltung der politischen Verhältnisse zur Folge hatte. Die Gerusia scheint aufgelöst worden zu sein. Ob sie von Cäsar (47 v. Chr.) wieder in ihre Rechte eingesetzt worden ist, wie Schürer (II, 193) annimmt, kann nicht mit voller Sicherheit behauptet werden. Das συνέδριον, vor welchem der junge Herodes sich zur Zeit Hyrkans II wegen seiner Taten in Galiläa verteidigen muß, ist keine

Gerusia, sondern wie bereits oben bemerkt wurde, ein Kriminalgerichtshof, ein fünfundvierziggliedriger, ein kleines Synhedrion — diese Bezeichnung wird hier auch zum erstenmal gebraucht — und ebensowenig kann von der Versammlung (συνέδριον), vor welcher Herodes den alten Hyrkan seiner Schuld überführte (Antt. XV, 6, 2), mit Sicherheit behauptet werden, daß diese eine mit den Rechten der alten Gerusia oder des späteren Synhedrion ausgestattete Behörde war[1]).

Diese Behörde scheint erst zur Zeit der Prokuratoren wieder in ihre Rechte eingesetzt worden zu sein. Josephus sagt dies mit den Worten, daß seit dem Tode des Herodes und Archelaus die Verfassung des Staates eine aristokratische war, unter der Oberleitung der Hohenpriester (Antt. XX, 10, 4). Die Aristokraten und die Priester kamen also wieder zu Macht und Würden, die Leitung des Volkes wurde den ἀρχιερεῖς anvertraut (Antt. XX, 10, 5). Judäa hatte wieder seine Gerusia oder richtiger ein Synhedrion mit den Rechten der Gerusia[2]). Dieses stand in gewissen Dingen fast über dem König. Die levitischen

[1]) Büchler, S. 222 verweist mit Recht darauf, daß in einer ganzen Anzahl von Fällen, die dem Synhedrion zur Beurteilung hätte vorgelegt werden müssen, Herodes selbst oder ein aus Verwandten des Königs zusammengesetztes Tribunal Urteile fällte und bezweifelt darum den Bestand eines Synhedrions zur Zeit des Herodes. Keineswegs hat es, wenn er auch ein Schattensynhedrion eingesetzt haben sollte, politische Rechte besessen; es war höchstens ein höheres Gerichtstribunal.

[2]) Von nun an war in der Regel das 71gliedrige Synhedrion das höchste Forum der Juden; nur bei besonders wichtigen Maßregeln wurde die Zahl der »gepanzerten Männer« auf 85, wie in der alten »Großen Versammlung« erhöht. So noch in der bewegten Zeit des Rabban Gamaliel II in Jamnia (Tosefta Kelim, Baba b. II, 14) und zur Zeit des Patriarchen Juda II. (Jebam. 121 b). Hiedurch findet auch die Formel: »τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ« (Act. 5, 21) die sich Schürer nicht gut erklären kann (vgl. Gesch. II, 196, 16), ihre richtige Erklärung. Der Verfasser hat keinen »irrtümlichen« — wie Sch. sagt — sondern einen sehr richtigen Begriff von dem Synhedrion und der Gerusia gehabt.

Psalmensänger, die gleich den Priestern leinene Kleider tragen wollten, mußten Agrippa II bitten, beim Synhedrion die Erlaubnis hierzu zu erwirken. Mit den Vornehmen kamen wieder die Anhänger der sadduzäischen Richtung zu einflußreichen Stellungen. Der erwähnte König hat die höchsten Ämter, ja selbst die Würde des Hohenpriestertums an Sadduzäer verliehen (Antt. XX, 9, 1). Aber von dieser Epoche kann mit voller Gewißheit behauptet werden, daß die sadduzäisch gesinnten Würdenträger in ihrem öffentlichen Wirken, besonders aber in kultuellen Dingen sich nach den Lehren der Pharisäer richteten. Charakteristisch hierfür ist der Ausspruch des Vaters eines Boëthusischen Hohenpriesters: Wenn wir auch die Vorschrift (von der pharisäischen Lehre abweichend) deuten, in der Praxis handeln wir nicht danach, sondern richten uns nach den Worten der Weisen (Tosifta Joma I, 8). Der Hohepriester R. Jischmael ben Fabi, derselbe, den nach Josephus (Antt. XX, 8, 8) Agrippa II zu dieser hohen Würde erhob, und der bei der Verbrennnng der roten Kuh anfangs nach der von den Sadduzäern gelehrten Weise verfuhr, ließ sich von den Pharisäern eines besseren belehren und verbrannte eine zweite rote Kuh nach der Anordnung der Pharisäer (Tosifta Para III, 6 und Midrasch ha-gadol zu Deut. 19, 9). Hatten darum auch die Reichen und Vornehmen in politischen Dingen die Führung, die religiösen und geistigen Leiter des Volkes waren seit Salome Alexandra die Pharisäer oder richtiger gesagt der pharisäische Geist und die pharisäische Lehre.

★

Die Ethik R. Saadjas.

Von David Rau s. A.

(Fortsetzung.)

Wir untersuchen jetzt daher

2. das Gute und das Böse und das Prinzip der Ethik.

Die Beurteilung dessen, was gut und böse, was löblich und schimpflich ist, hält Saadja für eine so allgemeine Tatsache des menschlichen Bewußtseins, daß nach seiner Meinung selbst diejenigen, welche jede sichere Erkenntnis des Wahren und Falschen leugnen, sich ihr nicht entziehen können[1]). Allein bei näherer Untersuchung finden wir, daß »gut« und »böse« für Saadja selbst durchaus nicht so feststehende Begriffe sind, wie »wahr« und» falsch«. Während er zwei präzise Definitionen von »wahr und falsch«[2]) gibt, suchen wir eine so bestimmte und allgemein gültige Definition von »gut und böse« bei ihm vergeblich. Das Gute ist ihm indessen so gut wie das Wahre eine Erkenntnis der Vernunft, und es läßt sich nachweisen, daß »gut« und »wahr« bei ihm nicht nur verwandte Begriffe sind, sondern auch daß beide sich oft geradezu decken. Ein feststehender, oft wiederkehrender Satz ist bei ihm die Behauptung, daß »das Wahre gut sei«, oder daß wir durch eine intuitive Erkenntnis wissen, daß »das Wahre gut und

[1]) Emunot I, 36: בכל דבר שיש לו אחרית מבקשים שתהיה אחריתו טובה ולא רעה . . . כי מה שהם משבחים המטיבים ומגנים המריעים . . . מקיים האמתות.

[2]) das. Einleitung S. 6: »Wahr ist der Glaube (die Ansicht von einem Dinge), wenn man ein Ding so erkennt, wie es ist, falsch

das Falsche schimpflich sei«[1]). Er nennt das Gute und das Böse geradezu »Wahrheiten«[2]), und er prüft deshalb das Gute genau ebenso wie das Wahre an dem Satz des logischen Widerspruchs[3]). Wahr und falsch hält er für zwei sich ausschließende Gegensätze, zwischen denen ein Drittes unmöglich ist, weil Unwissenheit nichts Positives, sondern bloß eine Negation des Wissens sei[4]). Denselben Gegensatz bilden aber nach Saadja auch das Gute und das Böse. Das Böse ist nichts Reales, »denn wir stimmen alle darin überein, daß Gott das Böse nicht geschaffen habe«[5]), wohl aber das Gute, »denn Gottes Wirkungen sind notwendig gut«[6]). Die Verwandtschaft zwischen wahr und gut geht

---

wenn man es als Gegenteil von dem erkennt, was es wirklich ist«. das. III, S. 60 oben: »Wahrheit ist die Aussage von einer Sache, wie sie wirklich ist und sich verhält, Lüge (falsch) hingegen ist die Aussage von einer Sache nicht wie sie wirklich ist und sich verhält«.

[1]) Emunot I, S. 26: הצדק הוא טוב; das. S. 7: אבל מדע השכל הוא אשר יעלה בשכל, כמו שהצדק טוב והכזב מנוה; vgl. II, S. 55; III, S. 68.

[2]) das. IV, S. 80: אמתות הטוב והרע.

[3]) das. III, S. 60: Die Lust enthält חכמה und סכלות zugleich und deshalb kann sie das Gute nicht sein. Denn jede Erkenntnis die zwei sich gegenseitig ausschließende Gegensätze enthält, ist falsch, vgl. S. 10. Bemerkenswert ist hierbei, daß der Gegensatz von erkenntnistheoretischen Begriffen gebildet wird, während wir eigentlich ethische erwarten.

[4]) Emunot II, S. 40: . . . כל מדע יש לו שורש . . . ואין לסכלות שרש . . . אבל הסכלות העדר המדע בלבד

[5]) das. I, S. 29: ואנחנו מסכימים כלנו כי הבורא לא ברא רע.

[6]) das. VI, S. 98: כי פעליו כלם ישרים וטובים, vgl. IV, S. 78 II, S. 57: שאיננו עושה השוא . . . ושאיננו מעול ולא חומץ ושאיננו עושה לעבדיו כי אם הטוב. Saadja hält noch nicht wie später Maimonides die Materie oder den Körper des Menschen für das Böse (vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 52). Auch Joseph Ibn Zadik, der auch sonst mit Saadja viele Berührungspunkte hat, hält (Mikrokosmos, S. 38) die Torheit סכלות und das Böse רע ebenfalls nicht für einfache Gegensätze des Guten, sondern wie Saadja für Negationen des Guten. In einem handschriftlichen Jezirahkommentar des Dunasch ben Tamim (I, § 2) heißt es ebenfalls: סעו אנשים . . , ולא ידעו כי הרע אינו אלא העדרת הטוב וסלוקו, ואין להעדרה נשם מצוי . . . vgl. die Stelle bei

bei Saadja so weit, daß er sie oder ihre Gegenbegriffe falsch und schimpflich fast identifiziert und oft promiscue gebraucht. So sagt er zum Beispiel an einer Stelle: »Man dürfe die Wunder des Mose gar nicht mit den Wundern der ägyptischen Zauberer vergleichen, denn sie bilden Gegensätze, wie eine gute und eine böse Tat, und der dabei gebrauchte Ausdruck der Bibel will die ägyptischen Zauberwerke als »schimpflich« bezeichnen, nicht als »wahr«[1]). Hier hat »schimpflich« offenbar die Bedeutung von »falsch«. In ähnlicher Weise nennt Saadja auch sonst das Irrige, Falsche in einer Ansicht das Böse[2]). Es kann uns deshalb auch nicht wundern, daß Saadja diejenigen, welche die Wahrheit erforschen, Fromme, und diejenigen, die es nicht tun, Frevler nennt[3]). Wir würden nach unserer heutigen Anschauung und nach unserem Sprachgebrauch statt Fromme und Frevler in diesem Falle weit eher Weise und Toren sagen. Weise und Toren hinwiederum gelten bei Saadja als ethische Benennungen, wofür wir die Bezeichnung Fromme und Frevler passender halten[4]). Der Tor oder der Unwissende kann nach Saadja mit Recht als Frevler bezeichnet werden, »weil das Böse (Unrecht) unter anderem aus mangelhafter Erkenntnis der Wahrheit geschieht«[5]).

Dadurch aber, daß er gut und wahr für verwandte Begriffe hält, haben wir über den Inhalt des Guten selbst noch gar nichts erfahren. Wir können höchstens daraus

Guttmann a. a. O. S. 100, Anm. 7. Das Böse spielte in der Kirchenlehre vollständig die Rolle der Materie in Platos System. Saadja hält sich davon fern, Mamonides ist schon davon beeinflußt.

[1]) Emunot III, S. 64: בלהשיהם . . . כי זה לנגות פעלם לא לאמתה vgl. III, S. 62 unten.

[2]) das. II, S. 47: ויוסיפו רעה . . . וזה מחייב אותם להאמין.

[3]) das., Einleitung S. 2. Fromme = צדיקים, Frevler = רשעים, weil sie die Wahrheit vergewaltigen: מפני שהם חומסים האמת.

[4]) das. X, S. 145; vgl. jedoch IV, S. 77 oben. das. IV, S. 80, oben.

[5]) das. IV, S. 98: . . . ואומר כי העוול אין לו כי אם שלש סבות והשלישית מסכלותו בענין האמת.

schließen, daß wie die Vernunft für das Erkennen sie auch ebenso für das sittliche Handeln das erste Prinzip werde bilden müssen. Allein in der Erforschung der Wahrheit legt die Vernunft »die Realität der Dinge ihrer Erkenntnis zu Grunde« und richtet sich nach ihnen[1]), wonach soll sich aber die Vernunft in der Erkenntnis des Guten richten oder woran erkennt sie das Gute? Diese Frage gerade hat von Sokrates bis zur Gegenwart die verschiedensten Beantwortungen gefunden, und diese hauptsächlich bilden die Differenzpunkte der verschiedenen ethischen Systeme. Die Vernunft kann, da es sich in der Ethik hauptsächlich um den Menschen handelt, das Gute als etwas auffassen, das in Beziehung zum menschlichen Streben steht. Der Mensch erstrebt naturgemäß sein Wohlbefinden; also wird die Vernunft das Wohlbefinden, sei dieses nun das Wohlbefinden des Einzelnen oder der Gesamtheit oder das Wohlbefinden des Einzelnen und zugleich der Gesamtheit als »Gut« bezeichnen. Folgerichtig wird sie aber auch nicht umhin können, alles, was dieses Gut erreichen hilft, »gut« zu nennen. Die Ethik wird dadurch zur Güterlehre, die alles nur nach dem Maßstabe des Nutzens und Schadens beurteilt. Die Vernunft kann aber auch das Gute mit einem gewissen Zustande oder einer Beschaffenheit des Menschen oder seines Handelns in Beziehung setzen und dann diesen Zustand oder diese Beschaffenheit als »gut« bezeichnen. Die Ethik wird dann bei diesem Charakter des Guten zur Tugendlehre. Es kann sich endlich die Vernunft das Gute auch als etwas Selbständiges, an und für sich Seiendes, wie zum Beispiel den Begriff des Wahren, denken und es, weil es ein absolut Wertvolles und Würdiges ist, zugleich für ein Notwendiges halten, das der Mensch in seinen Gesinnungen und Handlungen zum Ausdruck bringen muß.

[1]) Emunot Einleitung S. 6: והחכם המשובח מי ששם אמתות הדברים שרש ומנהיג עליהם דעתו . . . והכסיל המנוגה מי ששם דעתו לשרש וחושב כי אמתות הדברים הולכות אחר דעתו . . . , vgl. I, S. 34 unten.

Die Ethik entwickelt sich bei diesem Begriff des Guten zu einer Pflichtenlehre. Alle diese Begriffe des Guten, und mithin auch alle drei Formen der Ethik, finden sich bei Saadja, jedoch gehen sie nicht getrennt neben einander her, sondern stehen in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu einander und sind mit einander verbunden. Wir werden trotzdem versuchen, sie von einander zu sondern und jeden Begriff des Guten für sich untersuchen.

Saadja geht wie Aristoteles in seiner Ethik hauptsächlich von dem Gedanken aus, daß alle menschliche Tätigkeit nach einem Zwecke strebe, und daß dieser Zweck zunächst das dem Menschen Nützliche sei. »Denn der Mensch würde vergeblich tätig sein, wenn er zwecklos handelte, weil er seinen Nutzen außer acht ließe«[1]). Daß, der Mensch das Nützliche daher als etwas Gutes schätzt ist ganz natürlich und folgt auch daraus, daß er von Natur »alles verwirft, was ihm schädlich ist«[2]). Das Nützliche ist für Saadja deshalb allemal das Gute und das Schädliche immer das Böse)[3]. Nützlich und schädlich sind aber nur relative Begriffe, die den Dingen selbst nicht anhaften. »Denn Gott hat nur solche Dinge geschaffen, die sich dazu eignen, daß der Mensch, je nach seiner Wahl, Gutes oder Böses in ihnen finde. Wenn er zum Beispiel ißt oder trinkt, um seinem Bedürfnisse zu genügen, so findet er darin das Gute, nimmt er aber mehr davon, als er verträgt, so gereicht es ihm zum Unheil«[4]). Der Wert kommt den Dingen also nicht von vornherein zu, sondern wird ihnen erst beigelegt infolge des Zweckes, dem sie dienen, oder nach

[1]) Emunot I, S. 38: כי האדם יהיה פועל לבטלה כשהוא פועל ללא עלה, מפני שהוא מניח תועלתו.

[2]) das. IV, S. 79: כי האדם מואס הדבר אשר יזיקהו.

[3]) das. I, S. 26 wird das Gute und das Böse mit dem Nützlichen und Schädlichen identisch behandelt und ebenso III, S. 58—64.

[4]) das. I, S. 29: אך ברא לדברים אשר הם סובלים שיהיה לאדם בהם שלום ורע בבחירתו, שאם יאכל המאכל כפי צרכו . . . יהיה זה שלום, ואם יקח מהם מה שאינו סובל יהיה זה רע.

den Wirkungen, die sie für den Menschen haben. Schmerzen und Krankheiten sind unleugbar Übel, und Saadja gibt ihnen mehr als einmal[1]) das Prädikat »böse«, nichtsdestoweniger bezeichnet er sie immer als »gut«, wenn er in ihnen einen Zweck entdeckt zu haben glaubt[2]). Umgekehrt erscheint dem Menschen alles als »gut«, was er begehrt oder wonach er strebt[3]), und Saadja leugnet das nicht etwa, sondern hält die menschlichen Triebe von Natur für durchaus berechtigt[4]). Einen sittlichen Wert oder Unwert jedoch legt er dem Begehren und dessen Objekten erst bei, indem er sie auf einen Zweck bezieht und sie nach ihren Wirkungen prüft[5]). Was dem Zwecke entspricht, das ist das Nützliche und Gute, was dem Zwecke widerstrebt, das ist das Schädliche und mithin verwerflich[6]). Welches dieser Zweck ist, worauf die Vernunft bei der Prädizierung der Dinge Rücksicht zu nehmen hat, bleibe vorläufig dahingestellt. Wir werden später sehen, daß er nicht auf die Sphäre des handelnden Subjekts beschränkt bleibt. Gleichviel, der Wert des Guten besteht doch immer darin, daß sich das menschliche Streben darauf richtet und die Ver-

[1]) Emunot X, S. 148—156, sie bilden dort die ständige Gruppe der Übel und die Kehrseite der von Saadja zurückgewiesenen sogenannten höchsten Güter.

[2]) das. IV, S. 76: וחשבתי עוד בחליים . . . ומצאתים טובים לו, בעבור שישוב מחטאיו ויכנע . . . das. V, S. 87: אבל התועלת בסבל הצדיקים, כדי שידעו . . .

[3]) das. X, S. 145: וכח התאוה הוא אשר . . . ושיטיבו בעיניו המראים הנאים והריח הטוב והמלבושים הרכים.

[4]) das. X, S. 145: כי לכל אחד מסה שהוא אוהב ושונא מקום ראוי שישתמשו בו, vgl. das. IV, S. 77 oben.

[5]) das. X, S. 145: . . . אז יתעסק בכח ההכרה להתבונן בהם ולבחנם, ואם יראה אחריתו וסופו נצולים מפגע אז ייעץ בו, כ"ש שתהיה אחריתו משובחת, ואם יראה בצד מצדדיו פגע מן הפגעים, ייעץ בעזיבתו.

[6]) das. IV, S. 77: . . . והתאוות אשר הרבה מהם לרע לו, והתבאר לי כי החכם לא הרכיבם בו, כי אם לשום כל אחת מהנה במקומה בשכל . . . תאות המזון להעמיד הצורה . . . ואם הוא מתעסק בו מצד ההתר יהיה משובח, ומתעסק בו מן האיסור, יהיה מגונה.

nunft das Objekt des Strebens als zu irgend etwas brauchbar erkennt. Da nun aber unendlich vieles nützlich und brauchbar sein kann, so muß auch das Prädikat »gut« ebensovielen Objekten zugeschrieben werden, und das Gute kann durchaus nicht einzig auf ein Objekt allein beschränkt werden. Saadja erkennt dies im zehnten Abschnitt an und unterläßt es absichtlich den Begriff des Guten zu fixieren, ja durch seine Kritik der dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen bestreitet er sogar, was er in seiner Religionsethik behauptet[1]), daß es bei der Mannichfaltigkeit der menschlichen Natur einen einheitlichen Begriff des höchsten Gutes geben könne. Ein solcher Begriff erscheint ihm dort vielmehr ganz unberechtigt, einmal weil wir nicht bloß eine Neigung, sondern viele Neigungen haben, die alle berechtigt sind[2]), und dann, weil jedes Gute, welches als ein vermeintlich Höchstes einseitig erstrebt wird, bei näherer Untersuchung eine ganze Reihe von Übeln in seinem Gefolge zeigt[3]). Es läßt sich das Gute nicht einheitlich bestimmen, und Saadja beweist uns, daß selbst König Salomo, der sich mit dieser Frage eingehend beschäftigte, es nicht vermocht hat. Er fand nur immer einzelne Objekte, in denen das Gute enthalten war, und konnte uns nur andeuten, daß das Gute nur durch Beobachtung auf empirischem Wege zu erforschen sei[4]).

Neben dieser relativen Wertschätzung des Guten, in der als gut nur gilt was nützlich, und als böse was schädlich ist, erkennt Saadja auch einen absoluten Wert des Sittlichen an, der vom Begehren und Streben ganz unab-

[1]) Emunot III, S. 58: ההצלחה הנמורה והטובה השלמה.

[2]) das. X, S. 144 unten; 145 ff.

[3]) das. X. S. 147—158 in der Untersuchung der dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen.

[4]) das. X, S. 146 oben: שמצאתי החכם שלמה בן דוד שהתעסק בזה אך רמז בתוך השערים האלה . . . ולא das.: להודיענו מה הוא הטוב . . . וכוי, נניח לעיין במה שהוא הטוב, כמו שאמר, תרתי אני בלבי למשוך ביין את בשרי, vgl. übrigens Strümpell a. a. O. S. 247 über Platos Begriff des Guten.

hängig ist. Während in der relativen Wertschätzung das Objekt erst dadurch gut wird, daß wir unser Streben darauf richten und unsere Vernunft es als ein Mittel zu irgend einem Zwecke schätzt, trägt das Gute in der absoluten Wertschätzung seinen Wert in sich selbst und erregt dadurch allein das Wohlgefallen der Vernunft. Schon durch die nahe Verwandtschaft, in der bei Saadja der Begriff des Guten zum Begriff des Wahren stand, ließe sich erkennen, daß dem Guten ein objektiver Wert zukommen müsse. Diesen objektiven Wert behauptet Saadja aber auch ausdrücklich und unterscheidet darin sogar zwei Formen, die wir heute zwar sehr wohl unterschiedlich beurteilen, die er noch, wie Plato schon[1]) vollkommen konfundiert, nämlich den ästhetischen und den rein ethischen Begriff des Guten. Die ästhetische Auffassung des Guten hat Saadja unleugbar der antiken Ethik entlehnt. Denn es war ein Nationalzug des alten Griechenland das Schöne mit dem Guten in der engsten Verbindung zu denken und dieses als eine Art von jenem anzusehen. Saadja findet aber mit der Meisterschaft, mit der er die biblische Literatur beherrscht, die ästhetische Auffassung des Guten schon im Buche Kohelet vertreten und deutet das Gute dort als das Zeitgemäße oder den Umständen nach Passende und Angemessene[2]). Das Gute wird hier nicht von dem Zwecke, dem es etwa dient, abhängig gemacht und deshalb auch nicht nach dem Maße des Nutzens oder Schadens geschätzt; es wird gar nicht in Objekten, sondern vorwiegend in Verhältnissen gesucht. Die urteilende Vernunft läßt den Inhalt des Guten fast gänzlich außer acht, sie kümmert sich nicht im min-

[1]) Im Phileb. 53c behauptet Plato den objektiven Wert des Guten: ἀυτὸ καθ' αὑτὸν ὅν, οὐσία. Über das Verhältnis des Schönen zum Guten, vgl. Strümpell, Praktische Philos. d. Griech., S. 226 ff.

[2]) Emunot X, S. 161: והוסיף עליהם אשר יפה ורוטו בזה, שתהיה כל אחת מהמדות ואהבות בעת הראויה לה לא בוולתה, כמו שאמר את הכל עשה יפה בעתו. Koh. 3, 11 das.: והאחד קראו יפה והוא עשות כל דבר אהוב ונמאס בעתו.

desten darum, in welchen Beziehungen es für uns oder für andere brauchbar und nützlich ist, sondern sieht es in Verhältnissen liegen, die ihr rein formal wie das Schöne, je nachdem sie passend sind oder nicht, gefallen oder mißfallen. Diese Art der Wertschätzung, in der das ethische Urteil nicht von einer vorliegenden Tat, sondern fast ausschließlich von den darin liegenden Verhältnissen ausgeht und von ihnen bestimmt wird, kommt bei Saadja in einer großen, zusammenhängenden Reihe von Beispielen zum Ausdruck.

Wir führen sie mit Weglassung der biblischen Zitate im Folgenden an: »Die Gottesverehrung der Frommen hat einen höheren Wert als die anderer Menschen; umgekehrt aber gebührt auch der Sünde des Frommen eine schärfere Verurteilung als der anderer Menschen. Die Gottesverehrung an einem besonders bevorzugten Ort gewinnt durch denselben an Wert; umgekehrt wieder ist oft die an einem solchen Ort begangene Sünde um so mehr zu verdammen. Dem Jüngling ist die von ihm geübte Enthaltsamkeit als ein um so größeres Verdienst, dem Greise die begangene Ausschweifung als ein um so schimpflicheres Laster anzurechnen. Die Redlichkeit der Armen verdient um so höhere Anerkennung, der Betrug des Reichen um so entschiedenere Verurteilung. Die dem Feinde geleistete Hilfe ist als ein um so größeres Verdienst, der dem Freunde zugefügte Schaden als eine um so schwerere Schuld zu betrachten. Die Demut des Vornehmen verdient um so größere Anerkennung, der Hochmut des Niedrigstehenden um so strengere Verurteilung. Die Vergewaltigung des Armen, die Beschädigung des Weisen oder eines dem Wohle Anderer sich widmenden Menschen, die Bedrückung einer größeren Gemeinschaft, die Ausübung einer Sünde an einem gottgeweihten Tage müssen um so schwerere Vergehen, hingegen die Mildtätigkeit des Armen, das Fasten eines durch die Genüsse des Lebens verwöhnten Menschen als um so

größeres Verdienst angesehen werden«[1]). Man wird in all diesen Beispielen nicht verkennen, daß das, was hier gelobt oder getadelt wird, von allem Begehren und Streben des urteilenden Subjekts vollkommen unabhängig ist. Der Grund für die ganz besondere Wertschätzung der dem Feinde geleisteten Hilfe oder der vom Armen geübten Redlichkeit oder Mildtätigkeit ist weder ein zu dämonistischer, noch ist er in Nützlichkeitsrücksichten zu suchen. Er liegt vielmehr darin, daß die Vernunft die Hilfeleistung, die Redlichkeit und die Mildtätigkeit als ein an und für sich Würdiges und Wertvolles erkennt und sie deshalb schätzt. Die Schätzung wird aber größer, wenn sie sich, wie in den meisten der oben angeführten Fälle, Verhältnisse denkt, in denen das Gute gerade gegen alle Rücksicht auf das Wohl und den Vorteil des handelnden Subjekts geübt wird; darum ist die Enthaltsamkeit des Jünglings, die Redlichkeit des Armen, die Hilfeleistung des Feindes, die Mildtätigkeit des Armen und das Fasten des Zärtlings besonders lobenswert. Betrachten wir einmal die übrigen der oben zitierten Fälle näher: »Die Gottesverehrung der Frommen hat einen höheren Wert als die anderer Menschen«. »Die Gottesverehrung an einem besonders bevorzugten Ort gewinnt durch denselben an Wert«. Alle Sätze, diese sowohl als die anderen, enthalten eigentlich eine doppelte Beurteilung: erstens, daß die Gottesverehrung einen Wert habe, zweitens, daß sie unter Umständen einen höheren Wert habe. Diese doppelte Beurteilung liegt natürlich ebenso auch den Gegensätzen zu Grunde. Erstens: die Sünde, die Ausschweifung, der Betrug, der Hochmut usw. sind verwerflich; zweitens: sie sind unter gewissen Umständen in gesteigertem Maße verwerflich. Wir lassen die erste Beurteilung hier vorläufig außer acht und fragen, worin hat die zweite, die eine Steigerung des Lobes oder des Tadels herbeiführt, ihren Grund? Offenbar darin, daß in dem jedesmaligen Falle ein

[1]) Emunot V, S. 92—93.

πρέπον in den gedachten Umständen und Verhältnissen enthalten ist, das nun entweder gewahrt oder verletzt wird. Dieses πρέπον oder Passende und Angemessene hat seinen eigenen selbständigen Wert, der zu dem ersten schon vorhandenen noch hinzukommt und dadurch die Steigerung bewirkt. Die Gottesverehrung der Frommen hat also darum einen höheren Wert als die anderer Menschen, weil sie den Frommen ganz besonders ziemt, und ebenso verdient umgekehrt, um von den Gegensätzen nur ein Beispiel anzuführen, der Hochmut des Niedrigstehenden deshalb eine strengere Verurteilung als der des Hochstehenden, weil er ihm nicht ziemt und deshalb ganz unpassend ist. Daß Saadja alle diese Urteile nach ästhetischer Wertschätzung gefällt habe, haben wir umsomehr Grund anzunehmen, als er selbst das Schöne als das den Umständen nach Angemessene definiert hat und dann, weil auch bei Plato, von dem Saadja und wahrscheinlich schon sein Gewährsmann Salomo, der vermeintliche Verfasser des Buches Kohelet, beeinflußt ist, das πρέπον dasjenige ist, welches bewirkt, daß alles, womit es sich verbindet, als καλόν erscheint[1]). Der ästhetische Wert des Sittlichen bleibt aber nicht auf das πρέπον beschränkt, sondern nähert sich bei Saadja ähnlich wie bei Plato dem des ethisch Guten, mit dem es dann zusammenfällt. Das Schöne ist nicht bloß, wie wir es nach Saadja oben definiert haben, das der Zeit oder den Verhältnissen nach Passende und Angemessene, sondern es hat seinen eigenen Inhalt, der vorwiegend den Tugendbegriff in sich enthält, aber teilweise auch schon in den Pflichtbegriff hinüberspielt und dadurch mit dem Inhalt des ethisch Guten übereinstimmt. »Die Vernunft« heißt es an einer Stelle[2]), »hält die Gerechtigkeit und die Rechtlichkeit für etwas Schönes, und ebenso betrachtet sie als etwas

[1]) Plato, Hippias maj. p. 294.

[2]) Emunot IX, S. 130: כן שיפה לשכלו הצדק והיושר, ולצוות בטוב ולהזהר מן הרע . . .

Schönes, die Menschen zum Guten anzuleiten und sie vor Bösem zu warnen.« »Die Ausübung dessen, was seine Vernunft als etwas Schönes erkennt, verursacht dem Menschen Gefahren und Unannehmlichkeiten aller Art[1]). Zunächst sei hier darauf hingewiesen, daß das, was hier als schön bezeichnet wird, wieder durchaus nichts ist, das der Mensch oder die Vernunft um eines Zweckes willen oder eines Vorteils und Genusses wegen schätzt. Sein objektiver Wert ergibt sich auch daraus, daß, während hier die Gerechtigkeit als etwas Schönes bezeichnet ist, sie an anderen Stellen als »gut« prädiziert wird[2]). Wie wir aber oben schon gesehen haben und auch weiterhin zeigen werden, ist das Gute des צדק, welches Wort bei Saadja sowohl Gerechtigkeit wie Wahrheit bedeutet [3]), ein absolutes und objektives. Mithin wird hier auch dem Schönen ein objektiver Wert zuzuschreiben sein[4]). Als »schön« wird aber ein Zwiefaches bezeichnet, einmal eine Tugend und dann eine Pflicht. Denn die Unterweisung Anderer im Guten und Bösen bezeichnet Saadja ausdrücklich als eine Pflicht[5]). Das Schöne identifiziert sich nach dieser Richtung also schon mit dem ethisch Guten, aus dem er den Pflichtbegriff eben ableitet. Wir können deshalb diese Seite des Schönen außer acht lassen und wollen jetzt hauptsächlich das Schöne als in der Tugend liegend beachten. Gerechtig-

[1]) Emunot: וקיים את כל אלה, והשינהו שנאת בני אדם . . . ולא היה מביא אותו אל כל אלה במה שייפה לשכלו . . daß der Mensch es wirklich übt, geschieht im Vertrauen auf die göttl. Vergeltung.

[2]) das. I, S. 26: והצדק הוא טוב u. a. m.

[3]) das V, S. 86 wird der צדיק dem רשע entgegengesetzt. IV, S. 76 wird צדק mit derselben Bedeutung wie אמת gebraucht אמת ברורה וצדק מבואר; Einleit. S. 7 bildet צדק den Gegensatz zu כזב, während II, S. 55 אמת in derselben Verbindung den Gegensatz zu כזב bildet. Zu der letzteren Stelle vgl. ZDMG. Bd. 33, S. 707.

[4]) Auch Plato behandelt das δίκαιον, κακόν und ἀγαθόν als absolute Begriffe und Werte Rep. V, 476a; vgl. Zeller II, 1 S. 545 ff.

[5]) das. S. 3: וראיתי כי הועילם בו חובה עלי והישירם אליו מן הדין עלי.

keit und Rechtlichkeit sind Begriffe, die nicht Gegenstände bezeichnen, sondern ein auf bestimmtes Verhalten des Menschen angewendet werden. Saadja selbst rechnet sie zu den Qualitäten der Seele und spricht sie, weil sie nur Akzidenzien seien, in seinen metaphysischen Untersuchungen sogar der Gottheit ab[1]). Es sind also gewisse Eigenschaften der Seele, die der ethischen Beurteilung unterworfen sind oder richtiger wohl, da Saadja alle Eigenschaften und Neigungen an und für sich für ethisch ganz indifferent, ja sogar für berechtigt hält[2]), es ist eine bestimmte Art und Weise des menschlichen Verhaltens oder Handelns, an die die Vernunft den Maßstab der sittlichen Wertschätzung legt. Wir zitieren als Beispiel eine Stelle, die Saadja zur Widerlegung der dualistischen Schöpfungstheorie benutzt. »Der Mensch zürnt und grollt, dann versöhnt er sich und verzeiht und spricht, ich habe verziehen. Wenn es nun der Gute ist, der verzeiht, so war es doch auch dieselbe Person, welche vorher zürnte, und wenn es der Böse war, welcher verzeiht, so ist er doch dadurch, daß er verzeiht, wieder gut geworden. Ferner sehen wir, daß ein Mensch mordet und stiehlt und wenn man ihn zum Geständnis veranlaßt, so gesteht er, was er gesündigt und was er verübt hat. Ist es nun der Böse, welcher bekennt, so ist er durch das Bekenntnis doch längst gerecht geworden und das Gerechtsein ist gut[3]). »Wie hier der Begriff צדק unverkennbar einen Zustand oder ein Ver-

[1]) Emunot II, S. 52. »Wenn es in der Schrift heißt, daß Gott etwas liebe oder hasse, so ist das so aufzufassen, daß alles, was er uns zu lieben und zu tun befohlen hat, als von ihm geliebt anzusehen ist, wie es heißt: Der Ewige liebt das Recht (Ps. 37, 28) oder: Gerecht ist der Ewige, er liebt Gerechtigkeit (Ps. 11, 7).

[2]) das. X, S. 144, 145.

[3]) das. I, S. 26: Der Verzeihende also wird als der Gute und der Zürnende als der Böse prädiziert. Ganz besonders beachtenswert ist der Schluß: ואם הרע הוא שהודה כבר צדק והצדק הוא טוב, wo wir צדק verbal nehmen.

halten des Menschen bezeichnet, den die Vernunft eben als gut erkennt, so liegt auch in dem synonymen Begriff יושר, den wir oben mit Rechtlichkeit übersetzt haben, ein Verhalten, und zwar das rechte Verhalten ausgedrückt. Saadja benützt ohne Ausnahme das Verbum dieses Begriffes in der Bedeutung »ein richtiges Verhalten lehren«[1]). Wenn nun ein richtiges Verhalten der Vernunft als »schön«, also als ein für sich Wertvolles gilt, so wird sie auch darnach streben, dem Menschen eine solche sittliche Konstitution zu geben, die unter allen Umständen den Vorzug verdient und den Menschen in jeder seiner Natur entsprechenden Beziehung glücklich sein läßt. Denn das Glück, d. h. das Wohlbefinden, bleibt auch für Saadja der Angelpunkt alles menschlichen Strebens. Nach diesem Gesichtspunkte ist die philosophische Ethik Saadjas im zehnten Abschnitt, die das gesuchte Gut nicht in einem einfachen Objekt findet, angelegt und so allein ist sie erst richtig zu verstehen. Das Gute wird dort überhaupt nicht in Objekten gesucht, sondern in der harmonischen Vereinigung aller das innere Leben des Menschen konstituierenden Elemente[2]),

[1]) Wir verweisen auf Em. S. 3 (siehe S. 724 Anm. 5); das. III S. 60 unten: ולחבב לבני אדם הדרך הישר כדי שיניעו אל מעלות, וישיתדל להישיר בני אדם . . . ; das. V, S. 87: לבעבור יתישרו בו רבים מבני אדם. Bemerkenswert in III, S. 60 ist der Ausdruck דרך הישרה; bei Saadja ist es der Weg, das Verhalten, auf dem man zu Vorzügen gelangt, מעלה bedeutet wie מדרגה V, S. 85 ff. sittliche Stufe. דרך הישרה als ethisches Maß findet sich in der jüdischen Literatur häufig: Abot II, 1 u. דרך הטיבה II, 9; Gabirol, Tikkun Middot ha-Nefesch, ed. Luneville, V, 3; Maimonides, Hilchot Deot I, 3—6. Bachja, Herzenspflichten, ed. Leipzig, 1846. VIII, 3 p. 385, IX, 3 p. 407, 408 hat statt הדרך הישרה immer הד' השוה, es bedeutet das aristotel. Mittelmaß welches von fast allen jüd. Religionsphilosophen angenommen wurde. Vgl. Juda Halewi, Kusari, ed. Leipzig, 1853, II, 50 Anfang; Abraham Ibn Daud; vgl. Rosin, Ethik d. Maimonides, S. 24; ganz besonders Maimonides Hilchot Deot I, 4 ff.

[2]) Emunot X, S. 144: . . . כן האדם לא יתנהג כל ימיו במדה א' מהתקבצות מהות האדם באהבה ושנאה על רב ומעט, ישלם לו תקון ענינו . . .

und Saadja hatte insofern Recht, den Zustand und das Verhalten des Menschen oben nach ästhetischer Schätzung zu beurteilen, als das Gute ja in dem richtigen Maß und Verhältnis besteht, das zwischen seinen Bestandteilen obwalten muß. Diese Bestandteile sind aber eben die dem Verhalten des Menschen zu Grunde liegenden oder es beeinflussenden Triebe, Neigungen und Eigenschaften[1]). Das Gute liegt also gewissermaßen in der glücklichen Harmonie des ganzen Menschen. Wird diese Harmonie durch einseitige Berücksichtigung einer Neigung gestört, so wird auch das Gute unvollkommen und mangelhaft[2]). Eine solche Bestimmung des Guten, die das letztere nur in dem richtigen Verhältnisse sieht, das zwischen den einzelnen Neigungen und Abneigungen der Seele herrschen müsse, führt aber notwendig zu einer Ethik, die den Schwerpunkt des sittlichen Ideals nur in dem schön und richtig geordneten Verhältnis des Menschen zu sich selbst oder der einzelnen Teile seines Wesens zu einander finden kann. Eine solche Ethik ist denn auch die philosophische Ethik Saadjas im zehnten Abschnitt tatsächlich. Sie fragt wohl nach der besten Art des Handelns, sie versteht aber darunter nicht die Frage, wie das handelnde Subjekt das Gute nach außen hin tun, oder wie es ein Gutes außerhalb seiner eigenen Interessensphäre bewirken solle, sondern wie und durch welche Art und Weise der Tätigkeit der Gesamtzustand

ויהיה . . . כאלו שקלם במשקלו . . . וכאשר יעשה כן יהיו כל ענייו שיים וסתוקנים

[1]) אהבה Liebe und שנאה Haß sind für Saadja Kollektivbegriffe, sie umfassen die vielen Triebe und Neigungen, die von dem unteren und oberen Begehrungsvermögen ausgehen. Jede Neigung wird מדה genannt. Als ethische Hauptregel stellt Saadja deshalb auf: שיהיה האדם מושל במדותיו, ושליט במה שיאהבו וישנאהו X, S. 145.

[2]) Emunot X, S. 146 . . . וכל אחד מעיות מהתקן, מקצר מהשלם, אבל בהתחברותם לא יהיה חסרון כי אם שלטות ותמיטות. Als »vollkommen« gilt bei Saadja al es, was weder zu viel noch zu wenig enthält: כי הדבר הוא אשר אין בו לא תוספת ולא חסרון das. III, S. 73.

des Individuums am harmonischsten und glücklichsten gestaltet werden könne. Es ist demnach, trotz der obigen ästhetischen Beurteilung, eine rein objektive Schätzung im Grunde nun doch nicht vorhanden, denn die maßvolle und harmonische Verbindung derjenigen geistigen Elemente, die in ihrer Ganzheit das gesuchte Gut konstituieren, verlangt Saadja nun nicht um ihrer selbst willen, sondern, wie er selbst ausdrücklich bemerkt[1]), »weil sie für den Menschen von größerem Nutzen ist«. Die Ethik kommt hier bei der ästhetischen Auffassung des sittlichen Lebens, gleichviel ob sie objektiv oder relativ ist, über den harmonisch geordneten Gesamtzustand des Einzelnen und über die in sich vollendete Ausbildung der eigenen Persönlichkeit nicht hinaus; sie ist vorwiegend individualistisch.

[1]) Emunot X, S. 160: וכיון שהשויה בכל המוחשים יותר מועילה לאדם, כיש השוית מדותיו ואהבותיו, שתהיה מועילה לו יותר. Saadja vergleicht dort die Harmonie der Farben und Töne mit der Harmonie und Eigenschaften der Seele.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Neue Folge.

Von Simon Eppenstein.

V. Die Erzählung von den vier gefangenen Talmudisten.

(Fortsetzung.)

Die unter dem Namen der Pesikta Rabbathi gehende Kompilation erweist sich auch dadurch als süditalienisches Erzeugnis, daß sie in späterer Zeit lediglich von Gelehrten Italiens, Frankreichs und Deutschlands, hingegen von denen Spaniens gar nicht benutzt wurde[1]), was wir uns nur dadurch erklären können, daß die erstgenannten Länder hauptsächlich von dem ja größtenteils nach Palästina sich richtenden Italien beeinflußt wurden, während Spanien mehr nach Babylonien hinneigte.

Ein der Pesikta Rabbathi teilweise nahestehendes literarisches Erzeugnis, als dessen Entstehungsort wir gleichfalls das südliche Italien ansehen können, ist der Seder Eliahu Rabba und Sutta[2]). Auch dieses, zweifelsohne viele alte Bestandteile enthaltende, eigenartige agadische Werk weist durch das reinere Hebräisch auf das Vaterland der Pesikta Rabbathi hin. Diese außerordentlich anziehende

[1]) Vgl. GV.[2] S. 231—262.

[2]) Vgl. jetzt die kritische Ausgabe von Friedmann, Wien 1900, und desselben hebräische Einleitung, Warschau—Wien 1902, und hierzu Theodor in Monatsschrift 1900, S. 380—384, 550—561, ferner ebendort 1903, S. 70 ff. Vgl. ferner Zunz GV.[2] S. 119—124, Dérenbourg in RÉJ. III, S. 121—122, Weiß דרור III, S. 288, Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens der Juden in Italien, S. 52 ff. u. S. 300—303.

Kompilation setzt einen Verfasser voraus, der in einem europäischen Lande lebte, wo ein schwunghafter Handel blühte, der die Juden in vielfachen intimen Verkehr mit Andersgläubigen brachte, sodaß eine Mahnung einerseits zur strenger Redlichkeit und Toleranz, andererseits zur Heilighaltung des Lebenswandels und Pflege der Thora, verbunden mit Warnungen vor Nachahmung fremder Gebräuche, durchaus geboten war. Daß der letztere Redactor in einem christlichen Lande lebte, geht auch, meines Erachtens, deutlich aus der mit den Worten ישמר אדם דברים בלבו beginnenden Stelle in Abschnitt 8 (S. 45) hervor, wo vor einem Handelsgeschäft mit einem Nichtjuden gewarnt und dieser mit גוי bezeichnet wird. Dieses könnte aber unmöglich sich auf einen Mohammedaner beziehen, da der genannte Ausdruck, ursprünglich für Götzendiener berechnet, nicht auf die dem Judentum in der Anerkennung der unbedingten Einheit Gottes nahestehenden Bekenner des Islam angewendet werden konnte. Es kann demnach, trotz der gelegentlichen Anspielungen auf Babylonien und des etwaigen Hinweises auf Dispute mit Karäern, nicht dieses Land in Betracht kommen, wie Zunz[1]) und Oppenheim[2]), besonders unter Hervorhebung des letzteren Momentes, annehmen, sondern, wenn wir noch das leichte und reinere Hebräisch berücksichtigen, nur das südliche Italien oder allenfalls die Gegend von Rom, wie es zuletzt Güdemann dargetan hat[3]).

Betrachten wir nun die Art der Drascha, wie sie in der Pesikta Rabbathi und dem Seder Eliahu, der im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts redigiert wurde, uns entgegentritt, so nehmen wir allerdings eine durch einen Zeitraum von mehr als einem und einem viertel Jahrhundert leicht erklärliche, verschiedenartige Entwickelung wahr. Indessen

[1]) Vgl. GV.[2] S. 119.

[2]) Vgl. Beth-Talmud I, S. 265—270, 304—310 u. fgg.

[3]) Vgl. Geschichte des Erziehungswesens bei den Juden Italiens, S. 303.

zeigen uns beide Schriften, wie in diesem Lande die Belehrung des Volkes, teils in strikterer Anlehnung an halachische Themata, wie in der Pesikta Rabbathi, teils in gelegentlicher Einflechtung gesetzlicher Partieen, in öffentlichem Vortrage stattfand. Als ein typisches Beispiel der unter Weglassung einer einleitenden Halacha nur ein moralisches und historisches Thema behandelnden Drascha haben wir in der Pesikta Rabbathi Nr. 26 mit dem Textwort ויהי בעת שסרחה הצאן ולא שמעה לדברי אדוניה שנאה רועי בכשיה ופרנסיה הטובים ורחקה מהם[1]). Es sind dies freie Reden, die uns an die von der Vortragstätigkeit Süditaliens in der Achimaazchronik gegebene Darstellung erinnern, aus der wir den Eindruck gewinnen, daß dort diese Art der Unterweisung allsabbatlich über ein Thema im Anschluß an irgend ein altes Midraschwerk stattfand[2]).

Neben dieser homiletischen Produktivität widmeten sich die Süditaliener aber auch der Pflege des eigentlichen Gesetzesstudiums. Wenngleich uns hierüber, im Verhältnis zu den von Babylonien bekannten, so gut wie gar nichts erhalten ist, so lassen einzelne zersprengte Bemerkungen uns doch ein Bild dieser Tätigkeit rekonstruieren. Aus den durch Ascoli edierten Inschriften wissen wir von einem in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Venosa wirkenden Nathan ben Ephraim, der als gelehrter Leiter einer Jeschiba gerühmt wird[3]). Ferner wird berichtet, daß die Juden in Rom mit dem Gaon Sar Schalom von Sura, also ungefähr um dieselbe Zeit, korrespondierten[4]). Von der Beschäftigung der Süditaliener mit der Geonimliteratur, also

[1]) Vgl. auch Weiß a. a. O., S. 283—284.

[2]) Vgl. Neubauer a. a. O., S. 125 u. Kaufmann, Monatsschrift a. a. O, S. 472.

[3]) Vgl. Kaufmann a. a. O., S. 471, Anm. 4 u. 5.

[4]) Vgl. Zunz GV.[2] S. 375, Anm. 66. nach שערי דורא Nr. 82, Kaufmann a. a. O. u. Berliner in den Nachträgen zu Hurwitz' Einltg. in das Machsor Vitry, S. 176, wollen den in der Achimaazchronik.

einer Verbindung mit dem Zentralpunkt der Gesetzeslehre, haben wir ein vollgewichtiges Zeugnis für das Ende des neúnten Jahrhunderts, woselbst schon in Italien andere Rezensionen der Halachoth des Jehudaî Gaon im Umlauf waren, die durch Gefangene erst von dort nach den Euphratländern gebracht worden[1]). Auch die mehrfach erwähnte Achimaazchronik entwirft uns ein lebhaftes Bild von der regen Beschäftigung mit der Halacha in Süditalien, so besonders auch in Oria, wo es blühende Schulen gab, in denen die geistigen Turniere der Thorabeflissenen stattfanden, und ständige Orte zum Forschen in der Lehre[2]). Größere Anregungen hat das Studium des Talmud wohl durch den aus Bagdad, dem Sitz der Hochschulen in diese Gegend gekommenen Ahron erfahren, der, in Oria sich niederlassend, dort auch eine Jeschiba gründete und den Quell seiner Weisheit strömen ließ[3]). Daß wir aber in diesem von Achimaaz als mit übernatürlicher Kraft ausgerüsteten Wundertäter, der

S. 125 genannten Kinderlehrer Mose mit dem vielfach zitierten Mose aus Pavia identifizieren. Hiergegen spricht aber erstens die chronologische Unmöglichkeit, da letzterer, nach Halberstam bei Kohut, Aruch completum, S. XXXVIII, dem elften, ersterer aber dem zehnten Jahrhundert angehört, und zweitens der Umstand, daß ein Kinderlehrer unmöglich später solche Bedeutung erlangt haben kann.

[1]) Vgl. hierzu Epstein's Abhandlung über die Halachoth Gedoloth in Hagoren III, S. 64: הוו יודעין שהלכות אלו של מר רב יהודאי ז"ל לית חוינא בבבל ביומוי דר' יהודה אלא בתריה כשיעור מאה שנין אייתינון שבואין לבבל; ferner ebendort: אי נמי אינש אחרינא כתב בשמיה אחר ק' שנים אחר שבאו מבבל לאדום. Es handelt sich hier nicht um Raubzüge, wie Epstein meint, sondern um die gegen Ende des 9. Jahrhunderts beginnenden Einfälle in Süditalien, zumal unter אדום nur Italien — Rom zu verstehen ist, während Griechenland bei Haî mit יון bezeichnet wird; vgl. T'schuboth ha-Geonim, ed. Harkavy Nr. 125, S. 105: היונים התלמידים המצויין לפנינו מן קצטנטינא.

[2]) Vgl. Neubauer a. a. O., S. 114, Z. 16 ff. Man beachte auch hier den Ausdruck ומדרשות קבועים, der an dieselben Wendungen in Scherira's Sendschreiben und Chuschiel's Brief an Schemarja erinnert.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 112, Z. 11 ff. und S. 114, Z. 22 ff. und Kaufmann a. a. O., S. 465 ff.

nach kurzem Verweilen in Italien, und zwar zuletzt in Bari, wieder in die Heimat eilte, den nach Scherira's Bericht übergangenen Gaonatsprätendenten Ahron oder Abû Ahron wiederfinden können, den die Traditionarier mit Mose ben Kalonymos in Verbindung bringen, ist schon durch den beträchtlichen Zeitunterschied von ca. 50 Jahren ausgeschlossen[1]), wenn auch der Gast aus Babylonien als ראש ואב bezeichnet wird[2]). Immerhin fand dieser in Süditalien, wo die Beschäftigung mit der Mystik eine Stätte hatte und eine große Empfänglichkeit für übernatürliche Vorgänge, wie für Astrologie, herrschte, einen geeigneten Boden. Auf diesem erwuchsen nun zunächst Geistesprodukte wie der Jezirakommentar des Sabbatai Donnolo, der beredtes Zeugnis ablegt von den in diesem Lande eifrig betriebenen Studien.

Insofern nun eine Beschäftigung mit den im Jezirabuch niedergelegten Problemen Anlaß zu mancher mit der Ge-

[1]) Vgl. Neubauer in RÉJ. XXIII, S. 230 ff.

[2]) Es ist fraglich, ob Achimaaz, der nur eine ganz vage Kenntnis von den Zuständen in Babylonien gehabt haben dürfte, — vgl. Kaufmann a. a. O., S. 471 oben — hier überhaupt אב im Sinne von אב בית דין dem präsumtiven Nachfolger im Gaonat, und nicht vielmehr nur musivisch gebraucht hat. — Zur Sache selbst vergleiche noch Halevy a. a. O., S. 238, der gegen die Verbindung des Abu Ahron mit Mose ben Kalonymos den triftigen Grund anführt, daß, wenn man ersterem den Joseph ben Abba gerade wegen seiner großen Meisterschaft in den Künsten der Mystik vorgezogen hätte, man ihn doch wiederum nicht zum Vater der Mysterien stempeln könne, uud seien es auch nur die סודות התפלה. Vgl. übrigens auch Epstein in Hachoker II, S. 10 fgg. und Groß in Monatsschrift 1906, S. 696, Anm. 1. — Noch möchte ich darauf hinweisen, daß auch in der Familie der Kalonymiden der Name Chananael mehrfach vorkommt; vgl. auch Zunz GV.² S. 378, Anm. a. Ob nicht, da wir einen Zweig dieses Geschlechtes in Rom finden, eine Verbindung zwischen ihm und der Achimaazfamilie stattgefunden hat, zumal wir einen Kalonymos um das Jahr 988 in Begleitung Otto's III in Süditalien finden? Andrerseits geht auch aus der Responsenliste JQR. XVIII, S. 428 hervor, daß noch im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts Angehörige dieser Familie in Lucca wohnten.

heimkunst in Verbindung stehenden Tätigkeit gegeben hat[1]), ist zwischen dem Studium dieses Buches und der in den Sabbatai- und Achimaazfamilien heimischen Geheimkunst ein Zusammenhang angebahnt. Wir können nämlich feststellen daß die Neigung zu den Geheimkünsten, wie sie uns in den Berichten der Achimaazchronik entgegentritt, auch noch am Ende des zehnten Jahrhunderts in Italien, besonders im Süden, ebenso, wie in dem ihm geistig nahestehenden Palästina, geblüht hat. Wir sehen dies aus der uns in einer doppelten Rezension erhaltenen Anfrage des Kairuaners Joseph b. Berechja an Haî in betreff wunderbarer Dinge[2]), die zu seiner Zeit von Männern aus den genannten Gegenden berichtet wurden, wie Beschwörung des tosenden Meeres, Tötung und Belebung von Menschen, Anwendung des göttlichen Namens in besonderen Zusammensetzungen, in Lob- und Bußgebeten und dergleichen. Hierbei werden die Gewährsmänner, die er אנשים חכמים חברים ונאמנים nennt, als חכמי ארץ אדום וארץ ישראל bezeichnet[3]). Unter diesem christlichen Land ist aber zweifelsohne nur das im Grunde christliche Unteritalien anzusehen, da die hier geschilderten Praktiken ganz mit denen in der Achimaazchronik erzählten übereinstimmen, deren Helden wiederholt als mit derartigen übersinnlichen und mystischen Kräften ausgerüstet auftreten. Noch genauer läßt sich das in der Anfrage genannte christ-

[1]) Vgl. Jezirakommentar des Jehuda ben Barsilai, ed. Halberstam, S. 102—103.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 103 fgg. und S. 302, ferner Ta'am S'kenim, Frf. a. M. 1854, S. 54 fgg.

[3]) Vgl. Ta'am S'kenim, S. 54 Ende u. Jezirakommentar a. a. O., S. 103, Z 9—10 v. unt.

[4]) Man vergleiche die verschiedenen Erzählungen bei Neubauer a. a. O.

[5]) So in Ta'am S'kenim, S. 56a, Z. 6 v. unten. — Ich bemerke, daß schon im Midrasch rabba, Kap. 67 zu Gen. 27, 39, wo Esau משמני ארץ als Wohnsitz zugewiesen wird, als dieses איטליא של יון angegeben wird.

liche Land aus der Wendung in Haï's Antwort ersehen, wobei von אנשים מרומי gesprochen wird, indem Rom als Gesamtbegriff für Italien zu verstehen ist.

Was nun speziell das intensive Studium der Halacha betrifft, so blühte es besonders in Bari, Oria und Otranto[1]). In der erstgenannten Stadt lebte gegen Ende des zehnten Jahrhunderts ein Gelehrter Mose Kalfu, den der Verfasser des Aruch zweimal zitiert[2]). Auch die gefeierte nordfranzösische Autorität R. Jacob Tam spricht von den früheren Gelehrten Bari's und Otranto's mit der bekannten Variierung von Jes. 2, 3[3]). Von der praktischen, religiösen Tätigkeit des Gelehrtenkollegiums in Bari können wir uns ein Bild machen nach dem bereits erwähnten, uns durch Eliëser ben Nathan erhaltenen Gutachten, das sich durch die Bemerkung כזאת היה כתוב בתשובת השאילה מאחינו חכמי בארי als alt und durch den griechisch lautenden Namen des einen Unterzeichners, Papoleon, als noch der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts angehörend kennzeichnet[4]). Bemerkenswert ist auch die an die geonäische Schreibweise erinnernde Wendung: מה שהורונו מן השמים[5]).

Was aber dem Talmudstudium in Süditalien seine Eigentümlichkeit verleiht, ist die besondere Berücksichtigung der palästinensischen Gemara überhaupt und der palästi-

[1]) Vgl. Rapoport, Biographie Kalir's, Note 17, Zunz GV.[2] S. 376, Anm. l.

[2]) Vgl. Rapoport, Biographie R. Nathan's, Note 38 und Biographie Kalir's a. a. O., Weiß דדו"ד IV, S. 272, Groß, Magazin a. a. O., S. 26.

[3]) Aus den Worten R. Tams ונם חכמי בארי שהיו קורין עליהם כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנטו geht deutlich hervor, daß es sich um deren Bedeutung in früherer Zeit handelt. Rapoports Einfügung מכבר in der Biographie Kalir's findet sich nicht im Text (vgl. ed. Rosenthal, Nr. 46 Ende, S. 90).

[4]) Vgl. auch Rapoport a. a. O.

[5]) Vgl. z. B. Haï's Gutachten vom Jahre 1011, bei Harkavy, Studien IV, S. 76, Nr. 78: כי ראחון לנא מן שמיא und Amram bar Scheschna im Eingang seines Siddur, S. 1a, Z. 13: שהראונו מן שמים.

nensischen Halacha insbesondere. Dies zeigt sich namentlich in den Jelamdenustellen, die uns die Pesikta Rabbathi aufbewahrt hat, wo wir öfters Entscheidungen nach dem jerusalemischeu Talmud, zum Teil in direktem Gegensatz zum babylonischen, begegnen. — Es seien hierfür folgende Belege angeführt:

1. Nr. 1 (S. 1 a), das lediglich die Ansicht des Jeruschalmi Berachoth, S. 11 c wiedergibt[1]).

2. Nr. 9 Anfang (S. 31 a u. 31 b), das zuerst ganz nach Jeruschalmi Berachoth S. 11 b gefaßt ist und zuletzt lediglich die Meinung desselben gegen Babli darstellt[2]).

3. Nr. 13, wo die Fassung der Benediktion על מצות קריאת מגלת אסתר ganz der im Jeruschalmi Sukka 53d für das Anzünden des Chanukalichtes vorgeschriebenen Form על מצות הדלקת נר חנוכה entspricht. Auch die Schlußbenediktion nach Vorlesung der Megilla ist bis auf ganz geringfügige Abweichungen der Fassung des Jeruschalmi Megilla 74d, Z. 14—15 von unten, nachgebildet[3]).

4. Nr. 38 erweist sowohl in der Lesart עבירות שבינו לבין חברו als auch in der Wiedergabe des Ausspruches von Samuel eine deutliche Benutzung des Jeruschalmi Joma 45c, Z. 24 ff.[4]).

5. In Nr. 40 sehen wir in der Zitierung des ר' אבא בר כהנא, wie in der Deutung von לנצח = לניצוח, den Einfluß des Jeruschalmi Rosch ha-Schana 57a, vorletzte Zeile[5]).

6. Die Mitteilung in Nr. 41 לפיכך ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בכל מקום אלא בעינטב במקום שהיו ב"ד יושבים ומעברים את השנים ואת החדשים ist nur nach der diesbezüglichen Bestimmung

[1]) Vgl. Friedmann a. a. O., Anm. 4 u. 5.

[2]) Vgl. Friedmann z. St., Anm. 4 u. 5.

[3]) Vgl. ed. Friedmann, S. 53b, Anm. 2 u. 3.

[4]) Vgl. ebendort S. 165a, Anm. 3 u. 4. Betreffs der in der Pesikta angegebenen Zahl von 10 Mitgliedern, die sich im Talmud nicht findet, möchte ich die Erklärung vorschlagen, daß die Pesikta das Wort sich vielleicht so gedacht hat: י = שור resp. שורה, d. h. eine Reihe von 10 Männern.

[5]) Vgl. ed. Friedmann, S. 166, Anm. 4 u. 6.

des Jeruschalmi, die auch Tossafot zu Rosch ha-Schana 25a, Schlagwort זיל, zitiert, zu erklären[1]).

7. Von besonderem Wert für unsere Untersuchung ist Nr. 43, wo die Festsetzung des Endtermins für die Benediktion über den neuen Mond ganz nach Jeruschalmi Berachoth 13d, Z. 44 fgg. gegen Babli Sanhedrin 41b—41a geschieht[2]).

8. Schließlich ergibt auch das halachische Stück der Pesikta für Schemini Azereth, beginnend mit א' ר' יוחנן השמיני רגל בפני עצמו, eine wesentliche Abhängigkeit von Jeruschalmi Sukka 54c[3]).

Diese Nachweisungen dürften zur Genüge das Studium des jerusalemischen Talmud in Süditalien als gesichert erscheinen lassen. Es ist nun selbstverständlich, daß auch Chuschiel aus diesem Lande die besondere Wertschätzung des von den Geonim, vielleicht mit Ausnahme des Saadja Gaon, nur wenig beachteten und für die Halacha gegenüber dem Babli erst in zweiter Reihe in Betracht kommenden palästinensischen Talmuds[4]) nach Kairuân gebracht hat.

Von einer Verbindung dieser Stadt mit Süditalien erfahren wir durch die bereits erwähnte, von Jacob ben Nissims Schülern an Haî gerichtete Anfrage über die von dort berichteten Wundertaten, die ja gerade in der auch Chuschiel nahestehenden Achimaazfamilie eine Pflegestätte gefunden hatten. Vielleicht schon etwas früher hat in Kairuân auch ein anderes Glied dieser Familie seinen Aufenthalt genommen: es ist dies der in einem von dort aus ergangenen Bittschreiben behufs Auslösung von Gefangenen[5]) genannte Sendbote Sabbatai ben Jehuda ben Schefatja[6]),

[1]) Vgl. ed. Friedmann, S. 172b, Anm. 4.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 179a, Anm. 2.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 202a und Friedmann's Bemerkungen z. St.

[4]) Vgl. hierzu jetzt Poznański in Hakedem I, S. 133—155 u. II, S. 24—51 und dazu Marx in ZHB. XIII, S. 70—71.

[5]) Veröffentlicht von Wertheimer in גנזי ירושלים II, S. 17b—18a

[6]) Vgl. a. a. O., S. 18a Ende und dazu Poznański's Studie אנשי קירואן in der Harkavy-Festschrift, S. 220, Nr. 45.

der dort als אדם חשוב ישר ונאמן וממולא נצר גדולים שרש חסידים אלופים בתורה ומסובלים במצות bezeichnet wird. Nach den der genannten Familie ausschließlich eigentümlichen Namen Sabbatai und Amithai und der Kennzeichnung Juda's als נצר גדולים שרש חסידים dürfen wir wohl Poznański beistimmen, wenn er diesen der Achimaazfamilie zuweist[1]). Es war also ein ihm äußerlich nicht ganz fremdes Milieu, in das Chuschiel nun eintrat.

In Kairuân, das schon seit der Mitte des neunten Jahrhunderts eine bedeutende Rolle in der Literatur hatte, war stets ein inniges Verhältnis zu den Geonim gepflegt worden, wobei auch das allgemeine wissenschaftliche Streben durch das eifrige Studium der Halacha nicht beeinträchtigt worden wäre[2]).

Von der intensiven Beschäftigung mit den Werken der Geonim daselbst legt auch Zeugnis ab die wahrscheinlich schon am Ende des neunten Jahrhunderts in Kairuân erfolgte Bearbeitung der Halachoth Gedoloth, die uns jetzt in der Edition Hildesheimer vorliegt, und die dort mit mancherlei Zusätzen bereichert worden sind[3]): eine Tatsache, die doch wahrlich nicht auf einen Tiefstand des talmudischen Studiums schließen läßt. Besonders war es nun in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts der wahrscheinlich aus Babylon dorthin eingewanderte Jacob ben Nissim ben Joschijahu Ibn Schahîn[4]), der zu Scherira in intimen Beziehungen stand und ihm durch eine Anfrage Gelegenheit zu seinem für die Geschichte der Gesetzestradenten und der Geonim so bedeutungsvollen Brief gegeben hat. Er bildete

[1]) Vgl. Harkavy-Festschrift a. a. O.

[2]) Vgl. hierzu und zu Kairuân's Bedeutung überhaupt Poznański's Studie אנשי קירואן, besonders S. 175—183, ferner auch Halevy a. a. O. S. 293 Afg.

[3]) Vgl. Epstein in Hagoren III, S. 70—71.

[4]) Vgl. über ihn jetzt Poznański a. a. O., S. 204—207. Der Name Ibn Schahîn, dem wir auch bei dem von Nissi Naharwani gegen Saadja in Aussicht genommenen Gaonatsprätendenten begegnen,

auch ein bedeutendes Lehrhaus, dem, unter anderen, auch der mit Haî Gaon korrespondierende Joseph b. Berechja angehörte, und das vom Gaon mit großer Ehrerbietung genannt wird[1]). Eine besondere Bedeutung kommt auch zu dem kairuanischen Gelehrten Juda ben Joseph, den auch Chuschiel in seinem Brief an Schemarja erwähnt, wenn wir nach dem jüngst aus der Genisa veröffentlichten Eingang eines Bescheides von Haî an diesen[2]) urteilen sollen, worin die außerordentliche Wohltätigkeit Juda's, ebenso wie seine bis in die fernsten Gegenden sich eines großen Rufes erfreuende Gelehrsamkeit mit fast überschwänglichen Worten gepriesen wird, und wobei der Gaon bemerkt, daß er nicht müde werde, das Lob des Adressaten zu verkünden[3]).

In diesen Kreis der kairuanischen Gelehrten, die schon längere Zeit sich gediegenen Wissens erfreuten, kam nun Chuschiel, der der wohl etwas trockenen Art der dortigen Lehrmethode einen mehr diskussiven[4]) und lebhafteren Charakter verlieh, besonders aber neben der unbedingten Hingabe an die geonäischen Überlieferungen auch denen seines Heimatlandes Geltung zu verschaffen wußte[5]). Allerdings haben wir von ihm keine direkten schriftlichen Aufzeichnungen, da nur der aus seiner Jeschiba herrührenden korrekten Talmudexemplare Erwähnung getan wird[6]). Von

weist sicher auf babylonischen Ursprung hin. Vgl. auch schon Rapoport, der in Biographie des R. Nissim, Anm. 2, diese Vesmutung ausspricht. Indessen braucht der Aufschwung des Talmudstudiums in Kairuân nicht gerade, wie R. meint, auf diese Einwanderung zurückgeführt zu werden.

[1]) Vgl. das Responsum in Ta'am S'kenim, S. 54 fgg. und das bei Harkavy, Studien IV, Nr. 178, S. 76. Über Joseph b. Berechja, vgl. Poznański a, a. O., S. 203—204.

[2]) Vgl. Ginzberg, Geonica II, S. 278–279.

[3]) Vgl. besonders a. a. O., S. 279, Z. 14 fgg.

[4]) Vgl. Achinaazchronik bei Neubauer a. a. O., S. 114, Z. 17—18: ולוחמים ומתנברים במלחמת שערים.

[5]) Vgl. hierüber weiter unten.

[6]) Vgl. Nachmani Milchamoth zu Baba kamma 85b, ferner Brüll, Jahrbücher IV, S. 179 fgg., Weiß a. a. O., S. 235.

Chuschiel's Bedeutung sprechen aber beredt genug das von Samuel ben Nagdela ihm gewidmete Loblied, in dem, neben seiner Größe als Lehrer, hauptsächlich seine Tätigkeit als Richter und Friedensstifter[1]) wie als Anwalt der Bedrängten gepriesen wird, und das von ebendemselben nach seinem Hinscheiden an seinen Sohn Chananael gerichtete Trostschreiben[2]). Aus letzterem ersehen wir Chuschiel's Meisterschaft als scharfsinniger Talmudforscher. Ganz besonders können wir uns ein Bild seiner Lehrmethode entwerfen auf Grund der uns von seinem Sohn Chananael erhaltenen Werke. Vergleichen wir diese mit den Talmuderklärungen des R. Nissim, der als Sohn des treuen Geonimschülers Jacob b. Nissim sehr stark unter dem Einfluß der babylonischen Hochschulen steht, so sehen wir, daß, während Nissim's Mafteach in seiner Anlage eine Anleitung und methodische Einführung in das Verständnis des Talmud geben will[3]), Chananael's Kommentare die talmudische Diskussion präzise angeben, mit einigen erklärenden Worten, die zudem in einem schönen Stil geschrieben sind, so daß sich das Verständnis des Themas von selbst ergibt und die Halacha leicht festzustellen ist[4]). Was nun Chananael's Kommentaren ihre Eigentümlichkeit verleiht, ist die vielfache Betonung der ihm gewordenen Überlieferungen, an denen er auch im Gegensatz zu den Entscheidungen der Gaonen festhält[5]), und die auf keinen anderen als auf seinen Vater zurückgehen können[6]), wenn er auch desselben nur wenig

[1]) Vgl. Brody in der Festschrift für Berliner, hebr. Abteilung. S. 11—12.

[2]) Veröffentlicht zuletzt in korrektem aramäischem Text von Reifmann im Magazin IX, hebr. Abtlg., S. 2 fgg., in hebr. Übertragung ebendort, S. 11—12. Vgl. auch Berliner in Migdal Chananel, S. VII.

[3]) Vgl. Weiß a. a. O., S. 236—238.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 238—241 und Berliner a. a. O., S. VII u. S. XIII.

[5]) Vgl. Weiß a. a. O., S. 238—239, Halevy a. a. O., S. 292—293 und Poznański in Harkavy-Festschrift, S. 193 u. S. 198.

[6]) Vgl. z. B. Ch.'s Bemerkung zu Sabbat 8a, ואין קיבלנו מרבנן זכר אדוננו לברכה, worunter ja nur sein Vater zu verstehen ist.

Erwähnung tut[1]). Dessen Einfluß sehen wir aber besondors in den Kommentaren des Sohnes an den vielfachen Worterklärungen aus dem Griechischen, die nur ein aus Süditalien, das als Großgriechenland auch in der jüdischen Literatur mit איטליא של יון bezeichnet wurde, geben konnte[2]). Besonders die Erklärung, die Chananael zu Sabbat 105 a von dem Worte ניטריקון, als einer Art von Kurzschrift, gibt, weist auf die Mitteilung eines mit den Gepflogenheiten griechischer Herrscher und ihrer Beamten Vertrauten hin[3]), als welcher eben nur sein Vater Chuschiel in Betracht kommen kann.

Ganz besonders aber zeigt sich der Einfluß Chuschiel's auf seinen Sohn, wie auf seinen Schüler R. Nissim, darin, daß er sie in das Studium des jerusalemischen Talmud einführte, den diese beiden Gesetzeslehrer sehr häufig zitieren, besonders aber R. Chananael, der ihm nicht nur in Fällen, wo der Babli keine endgiltige Entscheidung trifft, sondern

---

[1]) Vgl. Poznański a. a. O. S. 193 Ob nicht aber doch Sabbat 151 a, wo es heißt מפרש לן מרן, unter diesem R Chuschiel zu verstehen ist?

[2]) Vgl. schon Rapoport, Biographie des R. Chananael, Note 2 u. Note 23, dessen Zweifel daselbst wir nunmehr als gehoben ansehen können; vgl. ferner Berliner a. a. O., S. XIII. Betreffs der bei Haî vorkommenden griechischen Worte, die Berliner, ebenso wie die bei Chananael, auf geonäische Überlieferungen zurückführen will, vgl. Harkavy, Studien IV, S. 374. wo er aus Haîs eigenen Bemerkungen dessen Unkenntnis des Griechischen nachweist, das der Gaon vielmehr nur flüchtig durch Schüler aus Griechenland kannte, und ferner Poznański a. a. O., S. 198, Anm. 2.

[3]) נוטריקון הוא לשון יון וסופרי המלכים והשרים יש להן כתב שקוראין אותו ניטריקון ואומר המלך לסופר כתוב טופס והמלך מסדר לפניו בפיו וסופר כותב מפיו מילי שמשמשת כמה [ענינים?] ובשיטה אחת כותב מגלה וזהו ניטריקון. Zu der Frage, ob Chananael diesen Kommentar noch zu Lebzeiten Haî's verfaßt hat, den er zu 115 mit den Worten נר ישראל יחיה ויפרח לעד und zu 120 b mit dem Zusatz נטריה רחמנא zitiert, während er ihn zu 79 a als verstorben erwähnt, vgl. Weiß a. a. O., S. 238, Anm. 9.

auch gegen dessen Meinung, eine maßgebende Stimme für die Festsetzung der Halacha einräumt[1]).

Noch sei betreffs des R. Chuschiel bemerkt, daß derselbe sicher erst 1028 gestorben ist, da Samuel Ibn Nagdela eine Trauerfeier um ihn zuerst in Granada veranstaltet hat, wohin er aber erst im Jahre 1027 gekommen ist[2]).

Nach dieser ausführlichen Darstellung erhellt nun zur Genüge, daß der Bericht über Chuschiel's Herkunft aus Babylonien, seine Gefangennahme um das Jahr 950 und ein durch ihn nach Kairuân erst verpflanztes intensives Talmudstudium jeder Grundlage entbehrt, und darum in das Reich der Legende zu verweisen ist, trotz der Ausführungen von J. Lewy, der, auch nach der Auffindung des von Schechter veröffentlichten Briefes Chuschiel's an Schemarja, meint, daß die Erzählung der Chronisten nicht ganz aufgegeben zu werden braucht, und an der babylonischen Abstammung der beiden Gelehrten festhält, wobei er den ersteren zum Schüler des letzteren stempelt[3]). Ins Gewicht fällt aber auch hier das schon oben bei Schemarja berührte argumentum ex silentio in Chuschiel's Brief, da er bei der ziemlich genauen Schilderung seiner Erlebnisse seit dem Verlassen seiner Heimat sicher seiner etwaigen Gefangennahme Erwähnung getan hätte.

---

[1]) Vgl. hierüber Weiß a. a. O., S. 239—240. Wir heben noch besonders hervor die Stelle in Chananael's Kommentar zu Sukka 37 b, wo er nach Anführung der Überlieferung von Haî Gaon bemerkt: והעמדנו עיקר דבר זה מתלמוד ארץ ישראל Ein prägnantes Beispiel für die Bevorzugung des Jeruschalmi findet sich auch im Komm. zu Sabbat 74b, wo er in bezug auf die Bemessung des Zeitmaßes für den Ausdruck לאלתר gegen Babli Gittin 27b nach dem Jeruschalmi entscheidet: ואעפ"י דנרסינן ... כיון דאשכחינן מפורש בתלמוד אי"י כותיה עבדינן.

[2]) Vgl. Magazin V, S. 65 und Brüll a. a. O., S. 180, Harkavy, Biographie des Samuel ha-Nagid (Sichon Larischonim II, 1, S. 9)

[3]) Im Jahresbericht des Breslauer Jüd.-theol. Seminars 1905, S. 30–31.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Salomonski, Martin, Gemüsebau und -Gewächse in Palästina zur Zeit der Mischnah. Berlin, Poppelauer, 1911. 71 S. 8°. M. 2.50.

Der Verfasser ist an sein Thema leider mit unzureichender Sachkenntnis und unzulänglicher philologischer Schulung herangetreten. Die Arbeit — nach einigen Bemerkungen Seybolds zu schließen, Tübinger Dissertation — ist ein bedauerlicher Rückschritt gegen die schönen Monographien Siegmund Fränkel'scher Schüler: Krengel, Rieger und Vogelstein. Dr. Salomonski hält Jacob Levy, dessen ungeheure Verdienste um die talmudische Lexikographie auf anderem Gebiete liegen, für eine kompetente Autorität in bezug auf naturhistorische Realien. Neben Levy beruft er sich für Realien gern auf Sammter und auf lexikalische Arbeiten zweiter Hand. Obadja aus Bertinoro und Israel Lipschütz rangieren ihm neben, manchmal vor Haj Gaon, Maimuni und Aruch.

Wer sagen kann: »aus Lauch wurde auch Mehl gemacht« (S. 28, N. 7), dem geht die Befugnis ab, über botanische Fragen mitzusprechen. Dabei zeigt die Verwechslung von כרישה und כרשינה in derselben Frage (S. 28 und S. 49!), daß die richtige philologische Schulung fehlt. קצח wird S. 9 richtig mit Schwarzkümmel, auf derselben Seite aber dreimal mit Dill wiedergegeben. Daß dem Verfasser botanische Kenntnisse abgehen, zeigt Amalthaea für Althaea, S. 45 und Portulaca odoracea für oleracea an zwei Stellen: S. 55, 56. S. 26 sagt der Verfasser: »Daß ein in den kranken Schädel eines Tieres eingesetzter Kürbisteil dieses gesund erhalten hätte, kann nicht ernst genommen werden.« Es handelt sich nicht um ein Tier, sondern um einen Menschen. Wie sehr der Verfasser diese Stelle, für die übrigens Toßefta Ohol. II, 599, 7 anzuführen war, mißverstanden hat und wie unbegründet sein abweisendes Urteil ist, zeigt die Gegenüberstellung des folgenden Passus aus Preuß' schönem Buche (Bibl.-talm. Medizin 237): »Die älteren talmudischen Quellen berichten von einer Trepanation an einem Menschen in En bûl, dem man später den Schädeldefekt mit einer getrockneten Kürbisschale deckte, wie heute die Insulaner mit Kokosnußscheiben. Kürbisschalen zur Dekkung von Trepanationsdefekten benutzen auch die serbischen Volkschirurgen.« Hiezu ist nur zu bemerken, daß nach dem Wortlaut der

Quelle der Schädeldefekt, wie es scheint, nicht durch Trepanation, sondern durch einen Unglücksfall verursacht war.

Die sprachlichen Kenntnisse des Verfassers erscheinen in eigentümlichem Licht, wenn er טני, das er aus der Mischna belegt, für aramäisch hält, wenn er פיקין und פגין (S. 22, N. 12) kombiniert oder (S. 39, N. 1) zitiert: שתילי של בצלים, oder שום בעל בכי und בלבקיא (Krauß, Lehnw. II, S. 154!) zusammenwirft. Das systemlos zusammengeraffte Pflanzenverzeichnis auf Seite 38 ff. ist unverarbeitetes Rohmaterial, das der Verfasser mit Hilfe der in seiner Vorbemerkung aufgezählten Hilfsmittel leicht hätte bearbeiten können. Den Glossen Maimunis und anderer steht der Verfasser hilflos gegenüber. Druckfehler liefern ihm Schlagworte für neue Pflanzen, z. B. סורי, S. 51, das Zuckermandel in den Errata zur Stelle als Druckfehler für שעורי bezeichnet.

Das Werkchen ist nicht frei von Mißverständnissen, die aus der Flüchtigkeit, mit welcher der Verfasser arbeitet, stammen. Er sagt z. B. in meinem Namen: das griechische ammi stamme von נניא, während ich es auf אמיתא zurückgeführt habe.

Die Abbildungen sind ziemlich überflüssig. Irreleitend ist es, wenn für Wassermelone und Zuckermelone eine Abbildung geboten wird. An Druckfehlern fehlt es nicht. Statt סילקא schreibt der Verfasser im Texte S. 51 und auf Tafel III סליקא.

Ich erlasse es mir, auf die sprachlichen und botanischen Einzelheiten einzugehen, da die ganze Arbeit von neuem gemacht werden muß.

Szegedin, im Dezember 1911. Immanuel Löw.

Berichtigung.

In meiner letzten Besprechung oben S. 629 ff. bitte ich folgende Druckfehler zu berichtigen:

S. 630, Zeile 32 von unten muß es heißen: יתכדהא אלבנאין ענדנא; das. Z. 3 v. u. lies אלי statt אלו; das. Z. 3 v. u. l. לאזם st. לאדם; S. 631, Z 7 l. פנים für ענים; das. Z. 14 l. m. E. st. mit E.; das. Z. 20 l. שינמר st. שינמר.

Stockholm M. Fried.

Notiz.

Jüdische Spitäler im Mittelalter. Zugleich eine Bitte von Prof. Dr. med. K. Baas, Karlsruhe.

Bei Nachforschungen über das Medizinalwesen im mittelalterlichen Worms fiel mir in der »Geschichte der rheinischen Städtekultur« von H. Boos eine kurze Notiz über ein jüdisches Spital daselbst auf.

Obwohl ich nun glaube, im mittelalterlichen Hospitalwesen ziemlich bewandert zu sein, war mir doch über ein jüdisches Hospital zu jener Zeit bis dahin gar nichts bekannt geworden. Auf eine Anfrage bei H. Boos antwortete mir dieser, daß seine Angabe sich auf eine spätere Zeit beziehe, da es im Mittelalter solche Häuser nicht gegeben habe. Eine mündliche Rücksprache mit K. Sudhoff, Leipzig ergab, daß auch diesem von solchen Anstalten noch nichts entgegengetreten war; ich selbst konnte aber damals hinzufügen, da ich über Frankfurt a. M. eine diesbezügliche Notiz gefunden hatte: Kriegk gibt in seinem »Deutsches Bürgertum im Mittelalter« an, daß in Frankfurt im Mittelalter ein Judenspital gewesen sei.

Inzwischen habe ich nach weiteren Nachrichten gesucht und einiges entdeckt: Jäger erwähnt in seinem »Schwäbischen Städtewesen im Mittelalter«, Bd. I., 1831 (Ulm), daß in dieser Stadt neben der Judenbadstube, dem Friedhof auch ein Judenspital bestanden habe, welches in einer Urkunde von 1499 aufgeführt wird.

In einem Aufsatz in der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte, XII, erwähnt G. Liebe die Verleihung des (jüdischen) Spitals zu Trier, die am 12. Oktober 1422 geschah.

Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden, bringt unter Nr. 606 aus der Zeit »vor 1255« eine urkundliche Angabe über ein Haus neben dem Judenspital in Köln; Brisch setzt in seiner »Geschichte der Juden in Köln« (I. S. 19) die Erbauung dieses hospitales in das elfte Jahrhundert, jedoch ohne ausreichende Begründung.

In einer Urkunde von 1210 schließt Abt Eberhard von St. Emmerau in Regensburg mit dem Juden Abraham und Genossen einen Vertrag über ein Haus: »Est autem domus hospitalis Judeorum in Panzauswinckel«.

Dies ist alles, was ich zur Zeit anführen kann; ob Kassel in den mir bis jetzt nicht zugänglichen »Studien über das Hospitalwesen bei den Israeliten, 1869« die ich als in ihren Ergebnissen zu weitgehend erwähnt gefunden habe, mehr bringt, vermag ich nicht zu sagen.

Jedenfalls liegt hier ein Thema vor, dem nachzugehen interessant und wichtig ist, wenn man die Stellung der jüdischen Ärzte in der mittelalterlichen Geschichte der Medizin bedenkt, sowie die hygienischen Gesetze des Judentums überhaupt. Daher richte ich an alle, die über jüdische Spitäler im Mittelalter etwas wissen, die Bitte, mir ihr Material möglichst genau und weitgehend, mit guten Quellenangaben und Belegen zukommen zu lassen; das Ergebnis werde ich dann allen Helfern unterbreiten.

*

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1910 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

I. Zeitschriften und Sammelschriften.

Bericht, 28., der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (N. 24, Artilleriestr. 14), (74 S.) 8. Berlin, Mayer u. Müller, 1910.

Eisenstein, J. D., אוצר ישראל. Jüdische Encyklopädie in hebr. Sprache. New-York. Selbstverlag. Bd. IV. (דאנ—חתן) V u. 320 S. 1910. 4.

Hurwitz, S., העתיד. Jahrbuch für Wissenschaft und Literatur. Bd. III, Berlin 1910.

Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur. Herausgegeben vom Verbande der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland. 13. Bd Berlin, M. Poppelauer, 1910 (III, 212 u. 57 S.) 8.

Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft. (Sitz: Frankfurt a. M.) VII, 1909—5670. (III, 381 u. 56 S.) 8. Frkf a. M. J. Kauffmann 10.

Jewish Quarterly Review, new Series. Edited for the Dropsie College for hebr. and cognate learning. By Cyrus Adler and S. Schechter. Philadelphia. Bd. I. 4 Nrn. 1910. 8.

Jewreskaja Starina (russ.) Herausgegeben v. S. M. Dubnow. Jahrg. II. 4 Nrn St. Petersburg 1910 (664 S.) 8.

Klausner, J. u. Bialik, Ch. N., השלח. Monatsschrift für Literatur, Wisschaft u. Leben. Bd. 20. 12 Nrn. Odessa 1910. 8.

Lewin, B., תחכמוני. Literarisch-wissenschaftliches Jahrbuch des Vereins jüdischer gesetzestreuer Studenten »Tachkemoni« in Bern. I. Jerusalem 1910 (72 S.) 8

Luncz, A. M., לוח ארץ ישראל. Literarischer, palästinischer Almanach f. das Jahr 1910/11. XVI. Jahrg. Jerusalem, A. M. Luncz, 1910. (68, 162 u. 52 S.) 8.

— ירושלם. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntnis des jetzigen u. des alten Palästinas. VIII. Jerusalem 1910 (360 S.) 8.

Mitteilungen u. Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins. Hrsg. im Auftrage des Vorstandes v. Lic. Dr. G. Hölscher. 33. Jahrg. 1910 6 Nrn. 8. Leipzig, K. Baedeker.

Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. Jahrg. IX. 12 Nrn. Berlin 1910.

Palästina. Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschließung Palästinas. Jahrg. VII. 12 Nrn. Berlin 1910.

Palästina-Jahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem. Jahrg. VI. Berlin 1910.

Reich, Im Deutschen. Zeitschrift des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Jahrg. XVI. 12 Nrn. Berlin 1910.

Revue des Études Juives. Publication trimestrielle de la Societé des études juives. Paris, Durlacher, 1910. Tomes LVI u. LVII. Nr. 115—118.

Rivista israelitica. Periodico bimestrale per la scienzia e la vita de giudaismo. Jahrg. VII, 6 Nrn. 1910.

Slagter, S. M., הלקח. Maanblad voor Leer en Leven des Jodendoms. Organ der joedsch literaire club te Roterdam. Roterdam, I. 12 Nrn. 1910. 8.

Szemle, Magyar Zsidó. Herausg. v. Dr. Ludwig Blau. Jahrg. XXVIII. 4 Nrn. Budapest 1910.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausg. v. Karl Marti. XXX. Jahrg. 4 Nrn. Gießen, Alfr. Tögelmann, 1910.

Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden. Jahrg. VI. 12 Nrn. Berlin 1910.

Zeitschrift für hebr. Bibliographie. Herausg. v. Dr. A. Freimann. Jahrg. XIV. 6 Nrn. Frkf. a. M., J. Kauffmann, 1910.

II. Hebr. und aramäische Sprachwissenschaft.

Ben Jehuda, Ed., מלון הלשון העברית. Thesaurus totius hebraitatis. Vol. II. (הפקה—בים). Berl.-Schönebg., Langenscheidt's Verl. 1910. (S. 581 1160). 8.

Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verb. mit H. Zimmern, W. Max Müller u. O. Weber, bearbeitet v. Franz Buhl. 15. Aufl. Leipzig, E. W. Vogel, 1910 (XVII, 1006 S.) 8.

König, Ed., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen und deutsch-hebr. Wortregister. Erste Lieferung. Leipzig 1910 (VII, 192 S.) 8.

Germann, S., חרסטומתיה שמושית. Praktische Chrestomathie der hebr. Sprache für die Jugend. Warschau, Verlag »Tuschijah« 1910 (VIII, 169 S.)

Bauer, H., Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. [Beiträge zur Assyriologie u.

semit. Sprachwissensch. Herausgeg. v. Delitzch u. Haupt, VIII, Heft 1] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910 (53 S.) 8.

Gordon, Arj. L., Die Verbalformen des Pentateuch. Herausgeg. v. El. Landau. Jerusalem, Luncz, 8.

Neuhausen, Ch. S., לוחות נטיה לשמות ופעלים. Flexionstabellen der Haupt- und Zeitwörter. Newyork, Druckermann, 1910. (31 S.) 8.

Prick, Sal., תורת החינוך. Hebr. Elementargrammatik zum Schulgebrauch. Teil I. Odessa 1910 (4 u. 55 S.) 8.

Margolis, Prof. Dr. Marc L., Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds. Grammatik, Chrestomathie und Wörterbuch. Deutsche Ausg. (XVI., 99 u. 184 S.) 4.

Bauer, L., Das Palästinische Arabisch. Die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen u. Chrestomathie, 2. vollst. umgearb. Aufl. Leipzig 1910 (X., 256 S.) 8.

Meissner, Br., Seltene assyrische Ideogramme. Leipzig 1910. (XX., 721 S.) 4.

III. Bibelwissenschaft.

Alford, B. H., Old Testament, history and literature. London, Longmans, 1910 (333 S.) 8.

Bainvel, J. V., De scriptura sacra. Paris 1910. (VIII. 214 S.) 8.

Cumont, Fr., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig u. Berlin 1910. (XXIV., 344 S.) 8.

Gunkel, Prof. Dr. Herm., Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft. Vortrag. [Aus: »Protokoll d. 5. Weltkongr. f. freies Christent. u. relig. Fortschritt«]. 8. Berlin-Schöneberg. Protestant. Schriftenvertrieb. 1910.

Kittel, R., Die alttestamentliche Wissenschaft, in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts dargestellt. Leipzig, Quelle & Meyer, 1910, (VIII, 224 S.) 8.

Engert, Th., Das Alte Testament im Lichte modernistisch-katholischer Wissenschaft. München 1910. (VIII., 226 S.) 8.

König, Ed., Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung. Gütersloh, C. Bertelsmann 1910. (94 S.) 8.

Küppers, W., Das Alte Testament u. die neueste Forschung. Königsberg, Ev. Buchh. ca. — 40.

Löhr, Max., Israels Kulturentwicklung. Straßburg, K. J. Trübner.

Grossmann, Hugo, Gunkel Herm. Haller M., Schmidt Hans, Stärk W., Volz P., Die Schriften des Alten Testaments, in Auswahl neu übers. u. f. die Gegenwart erklärt. II. Abt. Prophetismus

u. Gesetzgebg. des Alten Testaments im Zusammenhange d. Gesch. Israels. Lex-8. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht.

Baranowitz, D. El. דרך חדשה. Beiträge zur Bibelexegese. Wilna 1910. (32 S.) 8.

דקדוק ופי' על התורה von R. Elia Wilna. Herausgeg. von El. Landau. Jerusalem, Luncz 1910. 8.

Fraenkel, B., בית הלוי. Kabalistische Auslegung zum Pentateuch. Lemberg, Selbstverlag (4) u. 33 Bl. 8.

Ipschütz, N., דור ישרים. Kritik der Darstellung J. H. Weiss' in seinem דור דור ודורשיו, bibl. Zeit. Heft II. Pietrkow, Zederbaum, 1910. (124 S.) 8.

Wiener, H. M., Essays in Pentateuchal Criticism. London, E. Stock, 1910 (XIV, 239 S.) 8.

Hetzenauer, M., Introductio in librum Genesis, in qua etiam de authentia Pentateuchi necnon de inspiratione et interpretatione scripturae agitur. Graecii et Viennae 1910 (VII, 120 S.) 8.

Gunkel, H., Genesis, übers. und erkl. 3. neubearb. Aufl. Mit ausführlichen Registern von Paul Schorlemer. Göttingen, Vandenhoek & Rupprecht, 1910 (CIV, 510 S.) 8.

Kirchner, Aloys, Die babylonische Kosmogonie u. der biblische Schöpfungsbericht. Ein Beitrag zur Apologie des bibl. Gottesbegriffes. (IV, 76 S.)

Hilprecht, Herm. V., Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek v. Nippur. Leipzig, J. C. Hinrichs Verl.

Lotz, Wilh., Abraham, Isaak u. Jakob. Gr.-Lichterfelde, E, Runge.

Jensen, P. Moses, Jesus, Paulus. 3 Varianten des babylon. Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage u. e. Appell. 3. abermals bereicherte Aufl. 4—6 Taus. (64 S.) 8. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 1910.

Knudtzon, J. A., Die El-Amarna-Tafeln. 12. Lfg. (S. 1057—1152.) 1910.

Eerdmans, B. D., Alttestamentliche Studien. III. Das Buch Exodus. Giessen 1910 (III, 147 S.) 8.

Weiss, Prof. Dr. Joh., Das Buch Exodus. Übers. u. erklärt. (LXXI, 363 S.) 8. Graz, Styria 1910.

Puukko, A. Filemon, Das Denteronomium. Eine literarkrit. Untersuchg. (VIII. 303 S.) 1910. 8.

Ehrlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches u. Sachliches. 3. Bd. Josua, Richter, I u. II Samuelis. (346 S.) Lex. 8. Leipzig J. C. Hinrichs Verl. 16.

Dhorme, P., Les livres de Samuel. Paris 1910. (X, 448 S.) 8.

Maurenbrecher, Max, Die Propheten. (Skizze der Entwicklg. der israel. Religion) (66 S.) 1910.

Eisenberg, J., Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende, ins Hebräische übertr. 1. Liefg. Hiob u. Moses (IV, 40 S.) 8. Leipzig, M. W. Kaufmann. 1910.

Hirsch, Jul., Das Buch Jesaia nach dem Forschungssystem Rabbiner Samson Raph. Hirschs übers. Frankf. a. M., J. Kauffmaun.

Kober, Reinh., Der Prophet Jesaja, erklärt. (154 S.) Konstanz, Christl. Buch- u. Kunstverlag, C. Hirsch. 1910. 8.

Leimbach, Karl. 2. Heft. Das Buch des Propheten Jesaias. Kap. 40—66 übers. u. kurz erkl. 2. Aufl. (147 S.) 1910. 8.

Duhm, B., Die 12 Propheten. In den Versmaßen der Urschrift übersetzt. Tübingen 1910 (XXXIX, 143 S.) 8.

Procksch, O., Die kleinen Prophetenschriften vor dem Exil (Hosea, Amos, Micha, Nahum, Habakuk, Sephanja). Calw. u. Stuttgart, Vereinsbuchh. 1910. 8.

Lippl, Jos., Das Buch des Propheten Sophonias. Erklärt. (XVI, 140 S.) 1910. 8.

Müller, Pfr. Glieb., Studien zum Text der Psalmen. (77 S.) 1910. 8.

Nobel, Jos., Libanon. Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den Psalmen. I. Tl.: Buch I. u. II (560 S.) 8. Halberstadt, Selbstverlag, 1910.

Stuhrmann, Dir. P. Heinr., Der Psalter, erklärt. 2 Tle. 168 u. 156 S.) Konstanz, Christl. Buch- u, Kunstverlag C. Hirsch. 1910. 8.

Löwenthal, Rabb. Dr. A., Jona Gerundi u. sein ethischer Kommentar zu den Proverbien. Gedr. m. Unterstützg. der »Zunzstiftg.« u. der »Gesellsch. zur Förderg. der Wissenschaft des Judentums« zu Berlin. (146 u. 36 S.) 8. Berlin, M. Poppelauer, 1910.

Lange, Realschul-Dir. Dr. Gerson, Das Buch Koheleth. Übers. u. erklärt. (VI, 64 S.) 8. Frankf. a. M., A. J. Hofmann, 1910.

Lauenburg, M. S., Koheleth mit hebr. Komm. אמרי שלמה. Warschau, Selbstverlag, 1910 (36 S.) 8.

Breuer, Rabb. Dr. Raph., Die fünf Megilloth, übers. u. erläut. 5. Tl. Esther (VIII, 102 S.) 8. Frankf. a. M., A. J. Hofmann, 1910.

Torrey, Ch. C., Ezra Studies. Chicago, University of Chicago Press, 1910 (XV, 346 S.) 8.

Theis, Johs., Geschichtliche u. literar-kritische Fragen in Esra. 1.—6. (Schluß-)Heft (VIII, 87 u. III S.) 1910. 8.

(Fortsetzung folgt.)

I.

Neunter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Zu unserem tiefen Schmerz müssen wir den nachstehenden neunten Geschäftsbericht unserer Gesellschaft wieder mit einem Nachruf eröffnen. Im 71. Lebensjahre ist am 4. August d. J. das Mitglied unseres Ausschusses, Herr Rabb. Dr. Heynemann Vogelstein, Stettin, uns durch den Tod entrissen worden. Der Verstorbene hat durch Erstattung zahlreicher Gutachten und rege Teilnahme an unsern Beratungen sich um unsere Gesellschaft verdient gemacht; die »Praktische Theologie des Judentums«, welche er als Teilwerk unseres Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums zu schreiben übernommen hatte, hat er leider nicht vollendet. Wir werden Heynemann Vogelstein, seinen vornehmen Charakter und sein schlichtes, freundliches Wesen nie vergessen.

Mit den Ergebnissen des abgelaufenen Geschäftsjahres können wir im wesentlichen zufrieden sein. Die Generalversammlung der Gesellschaft wählte am 27. Dezember 1910 den bisherigen Ausschuß der Gesellschaft durch Zuruf wieder, und in der am gleichen Tage stattfindenden konstituierenden Sitzung bestätigte der Ausschuß den bisherigen geschäftsführenden Vorstand in seinen Ämtern. In den Ausschuß eingetreten sind die Herren Prof. Dr. Kalischer-Berlin, Prof. Dr. Mittwoch-Berlin, Prof. Dr. Sobernheim-Berlin und Rabb. Dr. Poznanski-Warschau.

Unser Mitgliederbestand hat eine Zunahme von 121, eine Abnahme von 39 Mitgliedern zu verzeichnen, sodaß wir mit einem tatsächlichen Gewinn von 82 Mitgliedern abschließen; dazu kommt die Gewinnung eines neuen immerwährenden Mitgliedes. Wir lassen wie bisher eine Tabelle folgen, aus der die Verteilung der Mitglieder auf die einzelnen Länder ersichtlich ist.

	Ortschaften	immerw. Mitglieder	Zahl. Mitglieder
Deutschland . . .	225	26	1020
Österreich-Ungarn	77	3	216
Vereinigte Staaten von Nordamerika	19	—	35
Rußland	6	—	17
Niederlande . . .	6	—	10
Schweiz	4	—	14
Italien	4	—	4
Schweden	3	—	3
England	2	—	22
Dänemark . . .	1	—	6
Frankreich . . .	1	1	4
Belgien	1	3	1
Rumänien . . .	1	1	—
Bulgarien	1	—	1
Luxemburg . . .	1	—	1
Serbien	1	—	1
Türkei	1	—	1
Transvaal	1	—	2
Argentinien . . .	1	—	1
Indien	1	—	1
		34	1360

Unsere Einnahmen betrugen 28.851,07 M. gegenüber buchmäßigen Ausgaben von 27.454,37 M., der Fehlbetrag ist seit dem Vorjahre von 1.501,40 M. auf 104,70 M. gesunken. Dieses anscheinend günstige finanzielle Ergebnis wird aber nur dem Umstande verdankt, daß wir unsere Kasse durch den im Vorjahre begründeten Sonderfonds von den Ausgaben für das Corpus Tannaiticum entlasten konnten, die im Berichtsjahre 3.343,90 M. betrugen, so daß in Wahrheit unsere Ausgaben die Einnahmen bei weitem übersteigen. Dieses Mißverhältnis hat auch die Steigerung der Mitgliederzahl nicht beseitigen können: Der Gesundung und Kräftigung unserer Finanzen werden wir daher vorerst unsere stete Beachtung auch weiter widmen müssen. — Mit besonderem Danke vermerken wir die Bewilligung eines Zuschusses von 1000 M. seitens der Baronin Cohn-Oppenheim-Stiftung in Dessau, deren erste Rate mit 500 M. bereits im vorliegenden Bericht unter den Einnahmen erscheint.

Unsere Mitglieder erhielten auch in diesem Jahre die Monatsschritt für Geschichte und Wissenschaft des Judentums und das Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Jahrg. 1911, ferner den Vortrag »Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters« von Dr. S. Horovitz, sowie auf Wunsch den 2. Band der Gesammelten Schriften von D. Kaufmann, hrsg. von M. Brann, das Werk Aus Lion Gomperz' Nachgelassene Schriften und die Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden, hrsg. von E. Täubler. Ferner vermittelten wir wie früher unseren Mitgliedern den Bezug einer Anzahl von Büchern, darunter die aus Anlaß des 70. Geburtstages des Herrn Prof. Dr. Lewy-Breslau erschienene Festschrift, und Zeitschriften zu ermäßigten Preisen.

Die Gesellschaft gab außer der Monatsschrift heraus: 1. S. Krauß, Talmudische Archäologie, Bd. 2. 2. M. Philippson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. 3 (Bd. 7 und 8 des Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums). 3. S. Horovitz, Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters.

Im Druck befinden sich S. Krauß, Talmudische Archäologie, Bd. 3 und N. Müller, Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. Die von A. Yahuda veranstaltete Originalausgabe der Herzenspflichten von Bachja wird im Januar 1912 im Buchhandel erscheinen.

Von der russischen Übersetzung der Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes von M. Philippson ist der 2. Band erschienen; die Übersetzung der Krauß'schen Talmudischen Archäologie ins Hebräische ist beabsichtigt.

Mit Subvention der Gesellschaft ist erschienen: 1. Heppner-Herzberg, Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen, Heft 17; 2. M. Guttmann, Mafteach hatalmud. Heft 8 (Schlußheft des 1. Bandes); 3. Talmud Hierosolymitanum ed. A. M. Luncz; 4. I. M. Tolidano, Geschichte der Juden in Marokko. Ferner subventionierte die Gesellschaft die Publikationen des Vereins Mekize Nirdamim und des Verbandes für Statistik der Juden sowie die Studienreise des Herrn Rabb. Dr. Klein-Tuzla nach dem heiligen Lande, die dieser für die Bearbeitung seines Grundrißteilwerkes: »Historische Geographie von Palästina« unternommen hat.

Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums ist nach wie vor bemüht gewesen, die verschiedenen Gebiete unserer Sonderwissenschaft, soweit die Neigung der Mitarbeiter es zuließ, gleichmäßig zu pflegen. Das Angebot zum Druck geeigneter Abhandlungen ist noch immer in erfreulichem Wachstum begriffen. Es wäre darum im Interesse der Wissenschaft höchst erwünscht, wenn

die materiellen Mittel vorhanden wären, den Umfang der Zeitschrift zu erweitern. Freilich überwiegen noch immer Beiträge aus dem Bereich der nachtalmudischen Geschichte und Literatur. Daneben sind die wichtigen Veröffentlichungen des letzten Jahres, z. B. die Sachaus über die Papyrusfunde in Elefantine und die Mitteilungen Schechters zur Ketzergeschichte aus der Kairiner Genisa ausführlich behandel worden. Die übrigen Aufsätze behandeln Gegenstände aus den Gebieten der Bibelwissenschaft, der Traditionsliteratur, der Geschichte der exegetischen und religionsphilosophischen Literatur. Die Einrichtung, möglichst in jedem Hefte einen Aufsatz zu veröffentlichen, der geeignet ist, das Interesse weiterer Leserkreise zu erwecken, ist beibehalten worden. Die wichtigsten Neuerscheinungen auf den mannigfachen Gebieten sind wie bisher eingehend besprochen worden. Im neuen Jahrgang sollen die kurzen Mitteilungen aus Büchern und Zeitschriften, die sich der lebhaften Zustimmung weiterer Kreise erfreuten, wieder aufgenommen werden. Die kurze bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen ist in der bisherigen Weise fortgesetzt worden.

Im Anschluß an die im Dezember 1910 abgehaltene Ausschußsitzung fand eine Sitzung der Kommission für das Corpus Tannaiticum statt. In dieser wurde nach eingehender Beratung beschlossen, daß von einem Anschluß der Baraithas an die Mischnaausgabe mit Rücksicht auf die dagegen erhobenen wichtigen Bedenken abzusehen sei. Zur Vervollständigung des kritischen Apparates sollen aus der älteren nachtalmudischen Literatur die in ihr sich findenden Varianten des Mischnatextes gesammelt und für die Edition benutzt werden. Herr Seminardozent Dr. Horovitz-Breslau hat es übernommen, eine solche Variantensammlung zu veranstalten. Die Vorarbeiten für die Toseftaedition werden von Herrn Rabb. Dr. Krengel-B.-Leipa erfolgreich weiter fortgeführt.

Die Mitarbeiter an Teil I der Germania Judaica haben ihre Beiträge zum festgesetzten Zeitpunkt abgeliefert. Nur ein einziger ist im Rückstand geblieben. Die von ihm nicht bearbeiteten Artikel haben darum den andern Mitarbeitern überwiesen werden müssen und werden hoffentlich noch vor Ablauf dieses Jahres fertig gestellt sein. Es wird dann sofort mit der Schlußredaktion und Drucklegung des 1. Bandes begonnen werden. Die zur Vorbereitung des 2. Bandes eingesetzte Kommission hat am 9. Oktober d. J. in Breslau eine Sitzung abgehalten und dabei wesentlich nach den Vorschlägen des Herrn Dr. Täubler, des Leiters des Gesamtarchivs der deutschen Juden, die Grundsätze festgestellt, nach denen die gemeinsame Arbeit

der Redaktion der Germania Judaica und des Gesamtarchivs der deutschen Juden erfolgen soll.

Für den zweiten Band des Maimonideswerkes liegt eine größere Anzahl von Abhandlungen druckbereit vor. Einige für diesen Band in Aussicht genommene Abhandlungen stehen noch aus. Nach deren Einlieferung soll mit dem Druck begonnen werden.

Der Ausschuß bewilligte in seinen Sitzungen vom 27. Dezember 1910 und 26. Juni 1911 Subventionen: 1. Herrn Rabb. Dr. Bamberger-Wandsbek für seine Grabsteinforschungen auf Fehmarn; 2. Herrn Rabb. Dr. Heppner-Koschmin für seine Studien zur Geschichte der Juden in der Provinz Posen; 3. Herrn Rabb. Dr. Klein-Dolnja-Tuzla für seine Studienreise nach Palästina; 4. Herrn Rabb. Dr. Theodor-Bojanowo für seine Ausgabe des Bereschit Rabba; und 1. dem Verbande für Statistik der Juden; 2. dem Verein Mekize Nirdamim für ihre Veröffentlichungen; 3. Herrn Doz. Dr. Eppenstein-Berlin für seine Ausgabe des Pentateuchkommentars von Abraham Maimuni; 4. Herrn Prof. Dr. Guttman-Budapest für seine talmudische Realenzyklopädie; 5. Herrn Idelsohn-Jerusalem für seine Studien zur Geschichte der jüdischen Melodien; 6. Herrn Weltsmann-Kalisch für seine Sammlung von Grabinschriften in der Provinz Posen und in Russisch-Polen; 7. für das Werk Die Hygiene der Juden, hrsg. von Herrn Dr. Grunewald-Wien.

Die im letzten Jahresbericht angekündigte Ausgabe der Gesammelten Abhandlungen von Ludwig Philippson wird Ende des Monats Dezember zur kostenlosen Verteilung an unsere Mitglieder kommen. Wir wiederholen an dieser Stelle die Mitteilung, daß unsere Mitglieder statt des broschierten Exemplares ein gebundenes gegen Zahlung von 2 Mark an Herrn Dr. N. M. Nathan erhalten können. Ein Verzeichnis der gleichfalls von Herrn Dr. N. M. Nathan zu beziehenden Schriften, sowie der Schriften der Gesellschaft überhaupt findet sich auf S. 28 des besonders gedruckten Berichtes.

Betreffs der Entrichtung der Beiträge für das neue Geschäftsjahr bitten wir unsere Mitglieder dringend, diese baldmöglichst an unseren Schatzmeister, Herrn Paul Veit Simon, Berlin W. 56 Hinter der Katholischen Kirche 1, Postschekkonto Berlin 7030, abführen zu wollen. Wir bitten unsere verehrlichen Mitglieder dringend und wiederholt, uns in der finanziellen Sicherstellung der Gesellschaft und ihrer Arbeiten — und das bedeutet für uns der prompte Eingang der Beiträge — unterstützen zu wollen. Abgesehen von der Bedeutung de Gesellschaft für die jüdische Allgemeinheit leistet sie jedem einzelnen Mitgliede soviel, daß wir dieses Entgegenkommen seitens unserer Freunde erwarten dürfen.

Wir werden das Abonnement auf die Zeitschrift für hebräische Bibliographie für alle bisherigen Besteller erneuern. Der Betrag hierfür ist baldigst mit 5,10 M. an Herrn Dr. N. M. Nathan, Berlin Nr. 24, Große Hamburgerstr. 29, Postscheckkonto Berlin 11776, einzuzahlen, andernfalls er im Januar 1912 durch Postnachnahme erhoben wird.

Beitrittserklärungen und Mitteilungen von Wohnungsveränderungen sind gleichfalls nur an Herrn Dr. N. M. Nathan zu richten.

Es ist kein leeres Wort, wenn wir am Schlusse dieses Berichtes den Dank an unsere Mitglieder und Vertrauensmänner, die unser Werk durch persönliche Teilnahme und Anwerbung neuer Mitglieder verständnisvoll unterstützen, wiederholen. Der unterzeichnete Vorstand erblickt in dieser Unterstützung eine Anerkennung der oft sehr mühevollen und arbeitsreichen Verwaltung einer so weitverzweigten Organisation, wie es unsere Gesellschaft ist. Aber wir machen auch die für uns überaus erfreuliche Beobachtung, daß unsere Tätigkeit nicht ohne Erfolg geblieben ist. Das offenbart sich nicht nur in dem äußeren Erstarken der Gesellschaft und dem Anwachsen ihrer Mitgliederzahl, sondern auch in dem zunehmenden Verständnis für das Judentum und seine Wissenschaft in jüdischen und nichtjüdischen Kreisen, und besonders die von unserer Gesellschaft herausgegebenen Werke haben in Fachkreisen wie im gebildeten Publikum wegen ihrer Gediegenheit und ihres wissenschaftlichen Charakters rückhaltlose Anerkennung gefunden und bilden, je weniger sie dies sein wollen, um so mehr die trefflichste Apologetik des Judentums und seiner Lehre. Aus dieser Erkenntnis erwächst aber für alle unsere Mitglieder die Verpflichtung, sich weiter in den Dienst unserer Gesellschaft zu stellen, ihr neue Mitglieder zuzuführen. Nach einem alten Worte unserer Weisen ist die Förderung der Wissenschaft eine der vornehmsten Pflichten, die das Judentum seinen Bekennern auferlegt.

Berlin, im November 1911.

Philippson. Guttmann. Bloch.

II.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Mittwoch, den 3. Januar 1912, vormittags 10 Uhr, im Büro des D. J. G. B., Berlin W., Steglitzerstraße 35 I.

Anwesend die Herren: Baneth, Bloch, Brann, Cohen, Elbogen, Guttmann, Kalischer, Maybaum, Philippson, Porges, Poznański, Rosenthal, Sobernheim, Weisse, Werner, Nathan.

Entschuldigt die Herren: Adler, Bacher, Blau, Kroner, Lucas, Mittwoch, Schwarz, Simon, Simonsen.

Vor dem Eintritt in die Tagesordnung ergreift Herr Rabb. Prof Dr. Guttmann-Breslau das Wort zu folgender Ansprache:

Gestatten Sie mir, sehr geehrter Herr Vorsitzender, Sie und Ihre ganze Familie im Namen unserer Gesellschaft zu dem Gedenktage zu beglückwünschen, den Sie in der vergangenen Woche begangen haben. Wir alle, die ganze deutsche Judenheit, ja, die Judenheit aller Länder begeht mit Ihnen in dankbarer Erinnerung den Tag, an dem ihr vor hundert Jahren Ludwig Philippson als eine wahrhaft providentielle Persönlichkeit ist gegeben worden. Sie wendet auf ihn den Satz der Schrift an, den wir am nächsten Sabbat lesen werden: »Juda, dir huldigen deine Brüder, deine Hand am Nacken deiner Feinde, es bücken sich vor dir die Söhne deines Vaters.« Lebt doch sein Geist noch heute in unverwelklicher Kraft und Frische unter uns, hat er doch dem Judentum der Gegenwart in hervorragendster Weise seinen Stempel aufgedrückt. So fruchtbar das vergangene Jahrhundert auch an großen Männern in unserer Mitte gewesen ist, die für das Leben oder für die Wissenschaft des Judentums Hervorragendes und Bahnbrechendes geleistet haben, keiner, das darf man sagen, hat in solchem Umfange, so anregend und befruchtend, so aufklärend und erleuchtend wie er auf das Judentum gewirkt. Das große Erlösungswerk, das ein anderer Sohn der Dessauer Gemeinde begonnen, ist von Ludwig Philippson in glücklicher Weise fortgeführt worden. Das Judentum aus dem geistigen Ghetto zu befreien, in das es ein Martyrium ohnegleichen, eine Leidensgeschichte von Jahrtausenden eingepfercht hatte, die deutsche Judenheit der Teilnahme an der Kulturarbeit und dem Geistesleben des deutschen Volkes zuzuführen, das war die Aufgabe, die Moses Mendelssohn sich gestellt und zu deren Verwirklichung er besonders durch seine Bibelübersetzung den Grund gelegt hat. Aber eines ist ihm nicht gelungen und konnte ihm in Anbetracht der damaligen Zeitverhältnisse nicht gelingen, die Brücke zu schlagen zwischen dem von ihm streng festgehaltenen traditionellen Judentum und den Anschauungen und Bedingungen des modernen Lebens. Er hat in seinem »Jerusalem« sich ein System erdacht, wie man ein deutscher Philosoph und zugleich ein gesetzestreuer Jude sein könne. Aber dieses System war gleichsam auf seine Person zugeschnitten und auf die Gesamtheit nicht übertragbar. So kam es, daß in der ihm folgenden Generation im Kreise der nach moderner Bildung strebenden Juden und in erster Reihe in seiner Familie selbst ein Geist der Auflösung und Zersetzung sich geltend machte, der das Judentum mit den schwersten

Gefahren bedrohte. Diese Aufgabe der Versöhnung des Judentums mit dem modernen Kulturleben hat, freilich unterstützt durch die Gunst der Umstände, Ludwig Philippson mit bewundernswertem Erfolge ihrer Erfüllung näher geführt. Er hat das Selbstbewußtsein in den Juden geweckt, hat sie mit Stolz auf ihre Vergangenheit erfüllt und hat ihnen Mut und Vertrauen zu ihrer Zukunft eingeflößt. Ein halbes Jahrhundert stand er auf der Warte, hat er, mit weit ausschauendem Blicke die Strömungen des Völkerlebens beobachtend, sich stets in Bereitschaft gehalten, für das Judentum einzutreten, mit unerschrockenem Mute jedem entgegentretend, der die Ehre und das Ansehen des Judentums anzutasten wagte. Wo immer ein Gegner sich erhob ויגש אליו יהודה da trat Jehuda Philippson an ihn heran und wehrte seine Angriffe siegreich ab. Darum kann auch keine Partei ausschließlichen Anspruch auf ihn erheben, er gehörte dem ganzen Judentum. Mein Vater, fährt der Redner fort, ein gelehrter Talmudist alten Schlages, stand in keiner Weise auf dem religiösen Boden Philippson, aber so sehr war auch er von dessen Bedeutung durchdrungen, daß er eines Tages persönlich für eine Ehrung dieses verdienten Mannes eintrat. Ludwig Philippson hat seine ganze Persönlichkeit in den Dienst des Judentums gestellt, ja, noch mehr, er hat der von ihm übernommenen Aufgabe seine persönlichen Neigungen zum Opfer gebracht. Die Abhandlung Hermann Cohens, die in die von der Familie unserer Gesellschaft gewidmeten gesammelten Schriften Ludwig Philippsons Aufnahme gefunden hat und die diesem pietätsvollen Werke zu besonderem Schmucke gereicht, hat neuerdings wieder gezeigt, wie Großes man von Ludwig Philippson auf Grund seiner Jugendarbeit auf rein wissenschaftlichem Gebiete erwarten durfte, er hat, wenn er sich auch der Wissenschaft nie ganz entfremdet hat, seine persönlichen Neigungen überwunden, um dem ganzen Judentum zu leben. Und wie wir im Schriftabschnitt des nächsten Sabbats von unserem Erzvater Jakob lesen, daß er segnend aus dem Leben schied, im Hinblick auf seine Kinder, von denen er sicher war, daß sie seinem Vermächtnis die Treue wahren würden, so durfte auch er segnend aus dem Leben scheiden. Seine Kinder und Schwiegerkinder haben sein Werk fortgeführt, insbesondere sein ältester Sohn, als Führer der deutschen Judenheit, als Vorsitzender des Gemeindebundes und als Mitarbeiter an allen großen Organisationen des Deutschen Judentums. Nicht zuletzt auch als Vorsitzender unserer Gesellschaft, welche ja eine der vornehmsten Schöpfungen Ludwig Philippsons, das Institut zur Förderung jüdischer Literatur, wieder zu neuem Leben erweckt hat.

Wir bringen dem Namen Ludwig Philippson unsere Huldigung dar und verbinden damit den Wunsch, daß es seinem Sohne noch lange vergönnt sein möge, im Geiste seines Vaters zu wirken, unterstützt von der Hochherzigkeit seines von uns allen hochverehrten Bruders, dem unsere Gesellschaft ja zu besonderem Danke verpflichtet ist.

Darauf erwiderte Prof. Dr. M. Philippson: Keine Kundgebung berühre ihn so nahe, wie die von unserer Gesellschaft ausgehende. Er und die Seinigen seien der Gesellschaft schon vielfach verpflichtet: durch die Veröffentlichung der Biographie seines Vaters von Feiner, durch die für den Abend des heutigen Tages angesetzte Feier, durch die Würdigung der Erstlingsschrift Ludwig Philippsons durch das Ausschußmitglied, den allverehrten Herrn Geheimrat Cohen, und nun wieder durch die von tiefem Empfinden getragenen Worte des Herrn Prof. Guttmann. Es sei für ihn und die Seinen eine Quelle der größten Befriedigung, die historische und kulturelle Stellung des Vaters wieder anerkannt zu sehen. Eine Zeitlang habe es geschienen, als ob das Andenken an ihn und die Erinnerung an seine Bedeutung für die ganze Judenheit, insbesondere aber für Deutschland und die östlichen Juden, zu erlöschen drohe. Zumal in einer Zeit, in der das, was den Ewigkeitswert nicht in sich trage, wie Spreu verfliege, begrüßten daher er und die Seinen mit besonderer Genugtuung die Feier des Centenartages des unvergeßlichen Vaters allerorten. Sie sei ein Zeichen des Idealismus und der dankbaren Gesinnung, von der das edle jüdische Volk beseelt sei, an das Ludwig Philippson Zeit seines Lebens immer geglaubt habe.

Sodann begrüßt der Vorsitzende die neu in den Ausschuß eingetretenen Herren Kalischer, Poznański und Sobernheim und rühmt in ehrenden Worten das Andenken des Ausschußmitgliedes Rabb. Dr. H. Vogelstein-Stettin; die Versammlung ehrt das Andenken des Toten durch Erheben von den Sitzen.

Der Geschäftsbericht wird erstattet. Zu dem gedruckt vorliegenden Jahresbericht wird nachgetragen: Es sind erschienen N. Müller, Die jüdische Katakombe am Monteverde in Rom; J. Feiner, Rabb. Dr. L. Philippson, ein Lebensbild. An der Philippson-Feier in Magdeburg haben als Vertreter der Gesellschaft die Herren Rabb. Prof. Dr. Bloch und Dr. Nathan teilgenommen, wobei ihnen die Ludwig-Philippson-Gedächtnis-Stiftung zur Verwaltung durch die Gesellschaft übergeben wurde. Der Ausschuß genehmigt die durch den Vorstand bereits erfolgte Annahme der Stiftung und überweist der Synagogengemeinde Magdeburg eine Anzahl Exemplare der Feiner-

schen Schrift zur Verteilung an die Schulkinder der dortigen Gemeindemitglieder.

Innerhalb des Corpus Tannaiticum ist die Bearbeitung der Tosefta erheblich fortgeschritten; die Vorarbeiten für die Mischnaausgabe werden in absehbarer Zeit beendet sein. Herr Kahan-München soll in Rom die Vergleichung der vatikanischen Manuskripte zu Ende führen. Die Mischnaedition soll in Lieferungen erfolgen.

Die Schußvorbereitungen für den Druck des I. Bandes der Germania Judaica sind getroffen; mit dem Druck kann noch 1912 begonnen werden. Das vom Gesamtarchiv beantragte Teilgehalt für die Anstellung eines wissenschaftlichen Hilfsarbeiters für die Ausarbeitung des Urkundenkatalogs wird bewilligt. Für die Bearbeitung der hebr. Quellen wird ebenfalls ein Betrag festgesetzt.

Für den zweiten Band des Maimonideswerkes liegen genügend Abhandlungen vor; der Druck soll gleichfalls 1912 beginnen.

Die Übertragung der Grundrißteilwerke; Geschichte der jüdischen Literatur vom Abschluß des Kanons bis zum Erlöschen des Gaonats (mit Ausschluß der hellenistischen Literatur) an Marx-New-York, Geschichte der Halacha an Guttmann-Budapest, Judentum und Islam an Friedländer-New-York wird genehmigt.

Zur Beratung der übrigen Vorschläge wird eine Kommission aus den Herren Brann, Elbogen, Nathan, Porges, Sobernheim, Poznański mit dem Recht der Kooptation und Elbogen als Vorsitzendem gebildet.

Subventionen werden bewilligt: dem Gesamtarchiv der deutschen Juden für den Bezug einer Anzahl Exemplare seiner »Mitteilungen« durch die Mitglieder der Gesellschaft, Herrn Dr. E. Becker-Naumburg a. Qu. für sein Werk über die jüdischen Katakomben auf Malta, Herrn Last-Ramsgate für seine Ausgabe von Kaspi's Schriften, Herrn Rabb. Reich-Batorkeszi für seinen Kommentar zu Erubin, Herrn Rosanes-Rustschuk für den zweiten Band seiner Geschichte der Juden in der Türkei, der Buchhandlung J. Kaufmann-Frankfurt a. M. zur Herausgabe der Z. f. H. B., Herrn Prof. Strack-Groß-Lichterfelde, der Betrag für ein Exemplar seiner photographischen Ausgabe des Münchener Talmudkodex, Herrn Rabb. Dr. Theodor-Bojanowo für seine Ausgabe der Bereschit rabba, Herrn Ben Jehuda für den vierten Band seines Thesaurus.

Weitere Anträge werden teils abgelehnt, teils vertagt. Schluß 2 Uhr. Philippson. Nathan.

III.

Protokoll über die ordentliche Mitgliederversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Mittwoch, den 3. Januar 1912, abends 8 Uhr, in der Aula der Knabenschule der Jüdischen Gemeinde, Berlin N, Große Hamburgerstr. 27.

Die Generalversammlung ist dem Andenken Ludwig Philippsons gelegentlich der 100. Wiederkehr seines Geburtstages gewidmet. Aus diesem Anlaß ist vor dem Rednerpult inmitten eines Blumengewindes das lorbeerumkränzte Bildnis Philippsons aufgestellt.

An der Versammlung nahmen außer vielen Mitgliedern und Gästen eine Reihe von Angehörigen der Familie Philippson teil.

Der Vorsitzende eröffnet die Versammlung um halb 9 Uhr mit einem Nachruf auf das Mitglied des Ausschusses Rabb. Dr. H. Vogelstein, zu dessen Ehren die Anwesenden sich von ihren Sitzen erheben. Den gedruckt vorliegenden Jahresbericht ergänzt der Vorsitzende durch Mitteilungen über die Philippson-Feier in Magdeburg und die dort der Gesellschaft übertragene Philippson-Stiftung. Der Bericht wird genehmigt, dem Vorstande und dem Schatzmeister wird Entlastung erteilt; Ausschuß und Revisoren werden durch Zuruf wiedergewählt.

Darauf hält das Mitglied des Ausschusses, Dozent Dr. J. Elbogen-Berlin, seine Gedächtnisrede auf Ludwig Philippson, in der er ein Lebensbild dieses Mannes und eine umfassende Schilderung seiner vielseitigen Tätigkeit gibt. Mit Dankesworten an den Vortragenden schließt der Vorsitzende die Versammlung um $9^1/_2$ Uhr.

Philippson. Nathan.

IV.

Protokoll über die konstituierende Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Mittwoch, den 3. Januar 1912, abends $9^1/_2$ Uhr, in der Aula der Knabenschule der jüdischen Gemeinde, Berlin, N, Große Hamburgerstraße 27.

Der wiedergewählte Ausschuß konstituiert sich und bestätigt den bisherigen Vorstand und die Fachkommission in ihren Ämtern. Danach setzt sich der Vorstand wie folgt zusammen:

1. Vorsitzender: Prof. Dr. M. Philippson-Berlin, 2. Vorsitzender: Rabb. Prof. Dr. J. Guttmann-Breslau, Schriftführer: Rabb. Prof. Dr. Ph. Bloch-Posen, Schatzmeister: Bankier P. V. Simon-Berlin, stellvertr. Schriftführer Dr. N. M. Nathan-Berlin.

Schluß $9^3/_4$ Uhr.

Philippson. Nathan.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Kürzen und Längen in der Bibel. Von M. Güdemann.	129—155
Der Auszug aus Ägypten im Lichte der Wissenschaft. Von Emil Levy	276—286
Die Ecke mit der letzten Garbe. Von Ludwig Levy. . .	156—159
Das Steinewerfen in Koheleth 3, 5, in der Deukalionsage und im Hermeskult. Von Ludwig Levy	531—542
Die neuen Papyrusfunde in Elephantine. Von S. Jampel.	641—665
Das Laubhüttenfest Chanucka. Von R. Lesczynsky .	400—418
Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien. Von D. Feuchtwang	43—63
Die Männer der großen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum. Von S. Funk	33—42
Die Kompetenz der Gerichtshöfe. Von S. Funk. . . .	699—712
Die Strafe des Ehebruches in der nachexilischen Zeit. Von Adolf Büchler	196—219
Eine unbekannte jüdische Sekte. Von Louis Ginzberg.	666—698
Ursprung, Begriff und Umfang der allegorischen Schrifterklärung. Von L. Treitel	543—554
Dte Christusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft. Von J. Scheftelowitz	1—32
Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum? (Schluß.) Von M. Freimann . . . . . 160—176	296—316
Die Wortführer des Judentums in den älteren Kontroversen zwischen Juden und Christen. Von M. Freimann .	555—585
Die talmudische Literatur der letzten Jahre. Von V. Aptowitzer	177—195
Unechte Jeruschalmizitate. Von V. Aptowitzer . . .	419—425
Der Selbstmord nach der Halacha. Von A. Perls . . .	287—295
Die Tefilla für die Festtage. Von I. Elbogen. 426—446	586—599
Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter. (Fortsetzung.) Von Simon Eppenstein 64—75, 317—329, 464—477, 614—628, 729—742.	220—232.

Seite

Die Ethik R. Saadjas. Von David Rau, s. A. 385—399, 513—530, 713—728.

Die Wortvertauschungen im Kitâb al-Luma des Abulwalîd. Von W. Bacher . . . . . 233—240

Fragmente von Gabirols Diwân. Von H. Brody. . . . 76—97

Lebenszeit und Heimat von Isaak Or Sarua. Von H. Tykocinski . . . . . 478—500

Die Namen der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1400. Von I. Krakauer . . . . . 447—463, 600—613

Die Juden und das Wirtschaftsleben. Von M. Güdemann 257—275

Josef Kohn-Zedek, der letzte neuhebräische Publizist der galizischen Haskala. von M. Weissberg . . . . . 332—347

Der Streit um die jüdische Garküche in Bromberg am Beginne des 19. Jahrhunderts. Von G. Walter . . . . 241—246

Ein Nachtrag zu »Wilhelm Raabe und die Juden«. Von G. Rülf . . . . . 247—251

Notizen.

Saadjas Kitâb al-Târich. Von W. Bacher . . . . . 253—254

Zu den שערי שבועות des Isaak b. Ruben. Von I. Friedländer . . . . . 501—502

War Maimonides eine Mechilta zum Deuteronomium bekannt? Von Samuel Klein . . . . . 252—253

Die Wormser Thorarolle. Von Louis Lewin 348

Juden in England aus Deutschland eingewandert. Von F. Liebermann. 253

Jüdische Spitäler im Mittelalter. Von K. Baas. . . . . 745—746

Zur Geschichte der Juden in Hamburg. Von F. Liebermann 348

Die Identität der Familien Theomim und Munk. Von M. Brann . . . . . 349—357

Erwiderungen: Von J. Fromer, V. Aptowitzer, B. Jacob und S. Jampel . . . . . 112—120

Besprechungen.

Breslauer, Bernh. Die Abwanderung der Juden aus der Provinz Posen. Von J. Rotholz 358

Drews, A. Die Christusmythe. Von J. Scheftelowitz . . 1—32

Ginzberg, L. Geonica II. Von V. Aptowitzer. 371—382, 633—640

Seite

Gottlieb, M. Mose b. Maimunis Kommentar zum Mischnah-Traktat Makkoth u. Schebuoth. Von M. Fried . . . . 629—632

Kotelmann. Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern. Von Art. Crzellitzer . . . . . 364—365

Künstlinger, David. Altjüdische Bibeldeutung. Von J. Theodor . . . . . 503—509

Landau, Alfr. u. Wachstein Bernh. Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619. Von M. Freudenthal . . . 366—370

D. Neumark. Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Von Julius Lewkowitz . . . . . 100—111

Ruppin, A., Die Juden im Großherzogtum Hessen. Von J. Rotholz 358

Sachau, Ed., Aramäische Papyrus und Ostraka. 2 Bde. Von S. Jampel . . . . . 641—665

Salomonski, Martin. Gemüsebau- und Gewächse in Palästina zur Zeit der Mischnah. Von Immanuel Löw . 713—744

Schapiro, Israel. Maimunis Mischnah-Kommentar zum Traktat Arachin. Von M. Fried . . . . . 254—256

Schechter, S. Documents of jewish sectories. Vol. I. Von L. Ginzberg . . . . . 666—698

Segall, Jac., Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in München. Von J. Rotholz 357

Sombart, W. Die Juden und das Wirtschaftsleben. Von M. Güdemann . . . . . 257—275

Straus, R., Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Neuforn. Von Willy Cohn . . . . . 510—512

Die Verhältnisse der israelitischen Kultusgemeinden in Bayern nach dem Stande des Jahres 1907. Von R. Wassermann 98-99

Jahresbericht und Protokolle über Sitzungen der Gesellschaften zur Förderung der Wissenschaft des Judentums . . . . . 121—128, 383—384, 752—762

Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1910 erschienenen Schriften. Vom Herausgeber . . . . 747—751

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.

Aptowitzer, V., S. 177, 371, 419, 633
Baas, K., S. 745
Bacher, W., S. 233, 253
Brann, M., S. 349, 747
Brody, H., S. 76
Büchler, Ad., S. 196
Cohn, W., S. 510
Crzellitzer, A., S. 364
Elbogen, I., S. 426, 586
Eppenstein, S., S. 220, 317, 464, 614, 729
Feuchtwang, D., S. 43
Freimann, M., S. 160, 296, 555
Freudenthal, M., S. 366
Fried, M., S. 254, 629
Friedländer, I., S. 501
Funk, S., S. 33, 699
Ginzberg, L., S. 666
Güdemann, M., S. 129, 257
Jampel, S., S. 641
Klein, S., S. 52
Kracauer, I., S. 447, 600
Lesczynsky S. 400
Lewy, E., S. 276
Levy, L., S. 156, 531
Lewin, L., S. 348
Lewkowitz, J., S. 100
Liebermann, F., S. 253 348
Löw, Imm., S. 743
Perls, A., S. 287
Rau, D. s. A., S. 385, 513, 713
Rotholz, J., S. 358
Rulf, G., S. 247
Scheftelowitz, J., S. 1
Theodor, I., S. 503
Treitel, L., S. 543
Tykocinski, H., S. 478
Walter, G., S. 241
Weissberg, M., S. 332
Wassermann, S. 98

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

BINDING SLIP: MAR 2 6 1971

DS
101
M6
Jg.55

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY